Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads

Von

ERNST STAEHELIN

1939

M. HEINSIUS NACHFOLGER / LEIPZIG

Nachdruck mit Erlaubnis
des
Vereins für Reformationsgeschichte, Heidelberg

JOHNSON REPRINT CORPORATION
New York • London
1971

First reprinting, 1971, Johnson Reprint Corporation

Printed in West Germany

Druck: Franz Wolf, Heppenheim a. d. B.

Johnson Reprint Corporation
111 Fifth Avenue
New York, N. Y. 10003, U.S.A.

Johnson Reprint Company Ltd.
Berkeley Square House
London, W1X6BA. England

Der hohen Regierung

des Kantons Basel-Stadt

zur Einweihung des

neuen Kollegienhauses der Universität

in Ehrerbietung dargebracht

Vorwort

Hiermit übergeben wir der Öffentlichkeit eine Darstellung von Johannes Oekolampads theologischem Lebenswerk.

Wie schon ein erster Blick in das Inhaltsverzeichnis zeigt, handelt es sich um keine systematische, sondern um eine genetische Darstellung. Das mag als ein Mangel empfunden werden. Aber in Anbetracht der Tatsache, daß eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Biographie des Basler Reformators nicht existiert, und daß keine Gesamtausgabe seines Schrifttums vorhanden ist, schien es das Richtige, zunächst einmal sein theologisches Lebenswerk in genetischer Darstellung vorzulegen. Damit ist nicht gesagt, daß es bei einer solchen genetischen Darstellung bleiben muß. Im Gegenteil, es schiene uns sehr wertvoll zu sein, wenn im Anschluß an unser Werk die Theologie Oekolampads, sei es als ganze, sei es nach einzelnen Seiten hin, auch noch systematisch bearbeitet würde. Einen kleinen Ansatz zu einer solchen systematischen Bearbeitung bietet vielleicht das am Schluß des Bandes befindliche Sachregister.

Am 23. August 1535 widmete aus der Stadt Oekolampads der junge Calvin König Franz I. von Frankreich seine „Christianae Religionis Institutio" und schrieb dazu, es handle sich in ihr darum, „quomodo Dei gloriae sua constet in terris incolumitas, quomodo suam dignitatem Dei veritas retineat, quomodo regnum Christo sartum tectumque inter nos maneat." Um nichts anderes als um die „gloria Dei", um die „veritas Dei" und um das „regnum Christi" geht es auch im Lebenswerk Oekolampads. Und so dürfte eine Darstellung dieses Lebenswerkes in unsern Tagen, wo die „gloria Dei", die „veritas Dei" und das „regnum Christi" in besonderer Weise umtobt sind, in hervorragendem Maße zeitgemäß sein.

Es ist unser herzlicher Wunsch, daß auch die Arbeit, die sich im neuen Kollegienhaus der Universität Basel entfalten wird, immerdar im Zeichen und in der Kraft dieser drei Wirklichkeiten der „gloria Dei", der „veritas Dei" und des „regnum Christi" stehen dürfe.

Basel, im Januar 1939

Ernst Staehelin
d. Z. Rektor der Universität Basel.

Inhaltsverzeichnis

Zweiter Teil

Der Durchbruch zur reformatorischen Erkenntnis (1518—1522)

Dritter Teil

Die Werke Oekolampads aus der Zeit der Grundlegung der Basler Reformation (Herbst 1522—Sommer 1525)

Vierter Teil

Die Werke Oekolampads aus der Zeit der großen Auseinandersetzungen (Sommer 1525—Februar 1529)

Auflösung der Abkürzungen

ADB = Allgemeine Deutsche Biographie, 56 Bde., 1875—1912.

Allen = Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami denuo recognitum et auctum per P. S. Allen, 1906 ff.

Bardenhewer = Otto Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, 5 Bde., 2. Aufl., 1913 ff.

Basler Ref.-Akten = Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519 bis Anfang 1534, hg. von Emil Dürr und Paul Roth, 1921 ff.

Beiträge = Ernst Staehelin, Bibliographische Beiträge zum Lebenswerk Oekolampads, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, 27. Bd., 1928, S. 191 ff.

Bibliogr. = Ernst Staehelin, Oekolampad-Bibliographie (Verzeichnis der im 16. Jahrhundert erschienenen Oekolampaddrucke), in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, 17. Bd., 1918, und separat, 1918.

Buch der Basl. Ref. = Ernst Staehelin, Das Buch der Basler Reformation, 1929.

Burckhardt-Biedermann, Amerbach = Theophil Burckhardt-Biedermann, Bonifacius Amerbach und die Reformation, 1894.

Corp. ref. = Corpus Reformatorum,
Bd. 1—28: Philippi Melanchthonis opera omnia, 1835—1860.
Bd. 29—87: Joannis Calvini opera omnia, 1863—1900,
Bd. 88 ff.: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, 1905 ff.

Hagenbach = Karl Rudolf Hagenbach, Johann Oekolampad und Oswald Myconius, die Reformatoren Basels, in: Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche, 2. Teil, 1859.

Herzog = Johann Jakob Herzog, Das Leben Johannes Oekolampads und die Reformation der Kirche zu Basel, 2 Bde., 1843.

MSG = Patrologiae cursus completus, series Graeca (— 1439), accurante J. P. Migne, 161 Bde., 1857—1866.

MSL = Patrologiae cursus completus, series Latina (— 1216), accurante J. P. Migne, 221 Bde., 1844—1865.

Oek.-Br. = Ernst Staehelin, Briefe und Akten zum Leben Oekolampads, 2 Bde., 1927 u. 1934.

Rauscher, Praedikaturen = Julius Rauscher, Die Praedikaturen in Württemberg vor der Reformation, in: Württembergische Jahrbücher für Statistik und Landeskunde, Jhg. 1908, 2. Heft, S. 152—211.

RE³ = Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche, begründet von J. J. Herzog, in dritter und vermehrter Auflage ... hg. von Albert Hauck, 24 Bde., 1896—1913.

Staehelin, Väterübersetzungen = Ernst Staehelin, Die Väterübersetzungen Oekolampads, in: Schweizerische theologische Zeitschrift, 33. Jhg., 1916, S. 57—91.

Toepke = Gustav Toepke, Die Matrikel der Universität Heidelberg von 1386—1662, 3 Teile, 1884—1893.

WA = D. Martin Luthers Werke; kritische Gesamtausgabe, Weimar, 1833 ff.

Wackernagel = Rudolf Wackernagel, Geschichte der Stadt Basel, 3. Bd. (auch erschienen unter dem Titel: Humanismus und Reformation in Basel), 1924.

ERSTER TEIL

IM SCHOSSE DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE

Erstes Kapitel

Die Jugendjahre in Weinsberg und Heilbronn

(1482—1499)

1

„O, qui terrenis inhias, homo, desipuisti!
His quid in obscenis gaudes? Cole numina Cristi!"

Diese Verse vom Tympanon am Westportal der Weinsberger Stadtkirche[1] riefen einst auch dem jungen Oekolampad die Christuswelt, wie sie sich im spätmittelalterlichen Katholizismus darstellte, mit heiliger Eindringlichkeit entgegen. Und alles, was wir von seinen Anfängen wissen, zeigt, daß er mit inbrünstiger Hingabe in dieser Christuswelt gelebt hat.

Den Mittelpunkt des geistlichen und geistigen Lebens in dem kirchlich zur Diözese Würzburg und politisch von 1440 bis 1504 zur Pfalz, seit 1504 zu Württemberg gehörenden Städtchen Weinsberg[2] bildete die aus der Hohenstaufenzeit stammende und den Geist dieses Zeitalters machtvoll zum Ausdruck bringende Pfarrkirche des heiligen Johannes[3].

Die Hauptgestalt an ihr war der Pfarrherr und Leutpriester. Aus dem Jahre 1342 ist uns als solcher Heinrich Senft bezeugt[4]. 1510 verwaltete das Amt Magister Bernhard Lustnauer[5]. Und als im April 1525 die Bauern

[1] Zu der Inschrift vgl.: 1. Friedrich Karl zu Hohenlohe-Waldenburg: Die Inschrift der Kirche zu Weinsberg (mit Abbildung), in: Zeitschr. des Hist. Vereins für das württembergische Franken, 10. Bd., 1877, S. 83; 2. F. Mauch: Die Inschrift der Kirche zu Weinsberg, ebenda, S. 204f.; 3. Adolf Klemm: Conradus am Tympanon der Kirche zu Weinsberg, in: Württemb. Vierteljahrshefte für Landesgeschichte, Jhg. 4, 1881, S. 72ff.; 4. Württemb. Kirchengeschichte, 2. Aufl., 1. Bd., 1936, S. 327. — Die Verse sind kollaterale Hexameter (Reim der Caesuren [terrenis — obscenis] und der Enden [desipuisti — Cristi]); vgl. dazu: Wilhelm Meyer: Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik, 1. Bd., 1905, S. 83.

[2] Vgl. dazu: Beschreibung des Oberamts Weinberg, 1861.

[3] Vgl. dazu: 1. Eduard Paulus: Die Kunst- und Altertums-Denkmale im Königreich Württemberg, Neckarkreis (Textband und Band der Abbildungen), 1889; 2. Georg Dehio: Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler, Bd. 3: Süddeutschland, 1908, S. 544. — Daß die Kirche dem heiligen Johannes geweiht war, geht aus Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 7, hervor; nach H. Bauer (Wirtembergisch Franken, 7. Bd., 1865—67, S. 346) und Karl Weller (Württ. Kirchengesch., 2. Aufl., 1. Bd., 1936, S. 255) handelt es sich um Johannes den Täufer; in dem im folgenden genannten Verzeichnis der Altäre ist jedoch nur ein Altar des Evangelisten Johannes bezeugt.

[4] Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, Bd. 1, 1904, S. 76.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 7 u. 9.; am 18. Mai 1518 wird ein „magister Bernhardus Lustnower Tubingensis" in Freiburg i. Br. immatrikuliert. Ob es sich dabei um diesen

Weinsberg erstürmten, fiel dem Morden neben andern der Pfarrer Meister Hans Loher zum Opfer.[1]

Neben dem Pfarrherrn walteten aber noch andere Geistliche an der Weinsberger Pfarrkirche ihres Amtes. Ein Verzeichnis aller Pfründen der Diözese Würzburg aus der Mitte des 15. Jahrhunderts nennt für diese Kirche die Altäre der heiligen Katharina, der heiligen Magdalena, des heiligen Petrus, des heiligen Nikolaus, des heiligen Johannes des Evangelisten, des heiligen Jakobus und der seligen Jungfrau[2]. Als Pfründner des Magdalenenaltars ist 1408 ein Hans Harsch bezeugt[3]. Und in der Zeit des Bauernkrieges erscheinen der Helfer Johann Sitz und ein Priester Franz[4].

Alle diese Pfründner samt dem Pfarrherrn bildeten ein „consortium fraternitatis et participationis presentiarum ac quottidianarum distributionum“[5].

Daneben waren Weinsberger Bürger männlichen und weiblichen Geschlechts zu einer Bruderschaft an der Pfarrkirche des heiligen Johannes zusammengeschlossen[6].

Den Dienst der Pfarrkirche ergänzte die Kapelle zum Heiligen Kreuz[7]. Ein Grabstein an jener nennt als ersten „altarista Crucis“ einen „Hermannus“[8]. 1503 stiftete Frau Anna Reynlerin in Heilbronn „gen Weinsberg zum Heiligen Kreuz ihren Mantel und beste Schaube“; dafür soll eine Messe gelesen werden[9].

Weiterhin befand sich in Weinsberg ein Spital[10]. An ihm wirkte ein Frühmesser; außerdem wird ein Altar des heiligen Michael im Spital erwähnt[11].

Weinsberger Pfarrer oder um einen gleichnamigen Kaplan in Sulchen bei Rothenburg oder um einen dritten Bernhard Lustnauer handelt, ist ungewiß (vgl. Hermann Mayer: Die Matrikel der Universität Freiburg i. Br., 1. Bd., 1907, S. 236).

[1] Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, 4. Bd., 1922, S. 180; vielleicht ist er identisch mit dem 1515 in Tübingen immatrikulierten „Joannes Locher de Ehingen“ (Heinrich Hermelink: Die Matrikeln der Universität Tübingen, 1. Bd., 1906, S. 205).

[2] Stephan Alexander Würdtwein: Subsidia diplomatica ad selecta iuris ecclesiastici Germaniae et historiarum capita elucidanda, Bd. 5, Heidelberg 1775, S. 372f.

[3] Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, Bd. 1, 1904, S. 193.

[4] Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, Bd. 4, S. 66 u. 973.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, S. 42; über „praesentiae“ und „quottidianae distributiones“ vgl. RE[3], Bd. 15, S. 612.

[6] Oek.-Br., Bd. 1, S. 8, 10, 16.

[7] Oek.-Br., Bd. 1, S. 8f. u. 16; in dem genannten Verzeichnis der Pfründen der Diözese Würzburg steht das „altare Sanctae Crucis“ mitten unter den Altären der Pfarrkirche; doch sind dieser Altar und die Kapelle wohl identisch.

[8] Zeitschrift des Historischen Vereins für das württembergische Franken, Bd. 10, 1875—1878, S. 206f.

[9] Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, 3. Bd., S. 45.

[10] Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, 1. Bd., S. 285; 2. Bd., S. 164, 192, 216; Oek.-Br., Bd. 1, S. 10 u. 16.

[11] Im genannten Verzeichnis der Würzburger Pfründen steht unter Weinsberg „Primissaria in hospitali“ sowie „altare Sancti Michaelis in hospitali“.

Endlich besaß auch die Burg Weinsberg eine Kapelle. Im Jahre 1416 begegnet als Kaplan an St. Georg auf der Burg zu Weinsberg Heinrich Krügelin[1]. Ebenso nennt das erwähnte Würzburger Verzeichnis das „altare Sancti Georgii in Castro"[2]. Bei der Erstürmung des Schlosses durch die Bauern im April 1525 wurden zwei „Pfaffen" erstochen[3].

Klösterliche Niederlassungen wies die Stadt Weinsberg jedoch keine auf[4].

Besondere Zeugnisse über den innern Gehalt des kirchlichen Lebens von Weinsberg besitzen wir nicht. Wir wissen nur, daß sich die Diözese Würzburg damals in einem gewissen Aufschwung des geistlichen Wesens befand, und dürfen vermuten, daß dieser Aufschwung auch an Weinsberg nicht spurlos vorüberging[5].

1446 stellte der Würzburger Bischof Gottfried IV. von Limburg alle kirchlichen Ordnungen, die in frühern Zeiten für die Diözese erlassen worden waren, zusammen und gewährte im Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit und die Autorität und die Verdienste „beatorum Petri et Pauli, apostolo-

---

[1] Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, Bd. 1, S. 252.

[2] Unmittelbar darauf folgt „altare Sancti Nicolai" ohne nähere Angabe; sollte auch dieser Altar auf der Burg sich befunden haben? F. L. J. Dillenius (Weinsberg, vormals freie Reichsstadt — jetzt württembergische Oberamtsstadt, 1860, S. 285) verlegt den Nikolausaltar (mit dem Michaelsaltar) in den Spital.

[3] Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, Bd. 4, S. 66; nach Württembergische Kirchengeschichte, 1893, S. 211, sollen an der Schloßkapelle zu Weinsberg sogar vier Kapläne gewirkt haben.

[4] Dillenius a. a. O. berichtet zwar von einem Dominikanerkloster: „1269 stiftete Engelhard IV. von Weinsberg in der Stadt Weinsberg ein Kloster Dominicaner- oder Prediger-Ordens, das über der ehemaligen Spital-Kelter ... stand und erst in der Zerstörung von 1525 mitverbrannte" (S. 72; vgl. auch S. 22; ähnlich noch Franz Sauter: Die Klöster Württembergs, 2. Aufl., 1928, S. 122). Doch scheint die Angabe auf einer Verwechslung mit der Spitalkirche zu beruhen (Dillenius a. a. O., S. 284f.: „die ehemalige Spitalkirche ... scheint die im Jahr 1269 von Engelhard IV. von Weinsberg, mit dem Dominikaner- oder Predigerkloster gestiftete, jedenfalls in dessen Nähe stehende kleine Kirche gewesen zu sein"). Jedenfalls ist ein Weinsberger Dominikanerkloster nirgends urkundlich bezeugt (frdl. Mitteilung des Historikers der deutschen Dominikanergeschichte, Prof. Dr. Gabriel M. Löhrs; vgl. auch Aemilianus Ussermann: Episcopatus Wirceburgensis, 1794; Württembergische Kirchengeschichte, 1893, S. 159; Blätter für Württembergische Kirchengeschichte, N. F., Bd. 34, 1930, S. 100). Der in Weinsberg gelegene Weinberg „des Klosters", den eine Urkunde von 1348 erwähnt (Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, 1. Bd., S. 87), ist wohl Besitz eines auswärtigen Klosters.

[5] Vgl. dazu: 1. Karl Gottfried Scharold: Dr. Martin Luthers Reformation in nächster Beziehung auf das damalige Bisthum Würzburg, 1. Bändchen, 1824; 2. Franz Xaver von Wegele: Geschichte der Universität Wirzburg, 1. Teil, 1882; 3. Württembergische Kirchengeschichte, 1893, S. 194ff.; 4. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd. 12, 1901, Sp. 1789ff.; 5. Julius Rauscher: Württembergische Reformationsgeschichte, 1934, S. 1ff.; 6. Götz von Pölnitz: Julius Echter von Mespelbrunn, 1934, S. 11ff.

rum eius, ac pretiosorum martyrum Kiliani, Colonati atque Totnani, ecclesiae nostrae Herbipolensis patronorum", allen, die sich diese Statuten verschaffen, sie lesen oder vorlesen hören, so oft sie dies tun, vierzig Tage Ablaß[1]. 1452 und 1453 hielt derselbe Bischof je eine Diözesansynode ab und setzte durch sie die Reformdekrete des Basler Konzils für die Würzburger Diözese in Kraft[2]. Sein zweiter Nachfolger, Rudolf II. von Scherenberg (1466—1495), arbeitete im selben Geiste weiter; unter ihm erschienen das „Breviarium dioecesis Herbipolensis", das „Missale secundum usum ecclesiae Herbipolensis" in mehreren Auflagen, die „Agenda ecclesiastica episcopatus Herbipolensis" und die „Acta et decreta" der beiden Synoden von 1452 und 1453 im Druck[3]; unter ihm wäre auch beinahe Johann Geiler von Kaisersberg für die Würzburger Domkanzel gewonnen worden[4]. Von ernstem Reformwillen beseelt war nicht minder Bischof Lorenz von Bibra (1495—1519); 1506 berief er Johann Trithemius an das Schottenkloster in Würzburg; unter ihm schuf auch Tilmann Riemenschneider seine großen Werke kirchlicher Kunst[5].

Den Hauptinhalt des kirchlichen Handelns bildete der kultisch-sakramentale Dienst. Er spielt in den erwähnten Verordnungen und Publikationen der Würzburger Bischöfe eine entscheidende Rolle, und auch in Weinsberg mit seinen verschiedenen Gotteshäusern und zahlreichen Altären mag er sich mächtig entfaltet haben. Noch zwischen 1505 und 1525 wird der kleine romanische Chor der Weinsberger Pfarrkirche durch einen größern gotischen erweitert[6], und aus dem Jahre 1510 ist ein „Neuer Altar" bezeugt[7].

Von besonderer Eindrücklichkeit für die Gemeinde im ganzen wie für die Jugend im besondern war ohne Zweifel das Sakrament der Buße, weil sie durch die Beichte in eminentem Sinne daran beteiligt waren. In welcher

---

[1] Franz Xaver Himmelstein: Synodicon Herbipolense, 1855, S. 233ff.; vgl. dazu Hefele-Hergenröther, Conciliengeschichte, Bd. 8, 1887, S. 11.

[2] Himmelstein a. a. O., S. 273ff.; Hefele-Hergenröther a. a. O., S. 52.

[3] Georg Wolfgang Panzer: Annales typographici, Bd. 1, 1793, S. 459ff.

[4] L. Dacheux: Jean Geiler de Kaysersberg, 1876, S. 28ff.

[5] Vgl. Wilhelm von Bibra: Beiträge zur Familiengeschichte der Reichsfreiherrn von Bibra, 2. Bd., 1882, S. 277ff.; Isidor Silbernagl: Johannes Trithemius, 2. Aufl., 1885, S. 114ff.; Justus Bier: Tilmann Riemenschneider, Bd. 1: Die frühen Werke, 1925; Bd. 2: Die reifen Werke, 1930.

[6] Vgl. Wirtembergisch Franken, 7. Bd., 1865—67, S. 346; Pfarrer Caspart nennt (in: Zeitschrift des Historischen Vereins für das württembergische Franken, Bd. 10, 1875—1878, S. 207) als Erbauer den Weinsberger Meister Hans Schweiner; doch sagt Moriz von Rauch in seiner Abhandlung über die Baugeschichte der Heilbronner Kilianskirche, daß der berühmte Turm von St. Kilian in Heilbronn das einzige Werk sei, das von Hans Schweiner bekannt sei (Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte, N. F., Jg. 24, 1915, S. 244).

[7] Oek.-Br., Bd. 1, S. 9 u. 16.

Weise diese in Weinsberg gehandhabt, welcher Beichtspiegel etwa am Ende des 15. Jahrhunderts gebraucht wurde[1], steht allerdings nicht fest.

Über die Unterweisung des Volkes bestimmte die Würzburger Synode von 1453, daß die Pfarrer jeden Sonntag selbst vorlesen oder vorlesen lassen sollten „dominicam orationem, salutationem angelicam, symbolum apostolorum et decem praecepta"; wer diese Stücke nicht wörtlich aufsagen könne, dem sei das Sakrament der Eucharistie zu verweigern[2]. Dazu kam noch die Ankündigung der Festtage und der Jahrzeiten, die in der kommenden Woche zu begehen waren. Daß diese priesterlichen Obliegenheiten in Weinsberg treulich ausgeübt wurden, beweist die Stiftungsurkunde, durch die 1510 eine Prädikatur errichtet wurde; es heißt darin: die Stiftung einer besondern Prädikatur entbinde den Pfarrer keineswegs von der Verpflichtung, „alle sontag dem volck die hayligen tag, die zehenn gepott, die jarzeyten und anders, wie von alter herkommen ist, zu verkunden"[3]. In der Urkunde, in der der Bischof von Würzburg die Weinsberger Prädikatur und ihren ersten Inhaber Oekolampad bestätigte, ist aber nicht nur von einem „praedicare, annuntiare et significare" der Festtage usw. die Rede, sondern es wird auch ausdrücklich an die Predigtpflicht des Pfarrers erinnert: der Weinsberger Pfarrer dürfe sich wegen der Errichtung der Prädikatur keineswegs „a praedicando retrahere seu exonerare"[4].

In diesem Weinsberger Predigtwesen scheint, wie aus dem spätern Kampfe Oekolampads gegen ihn zu schließen ist, der „risus paschalis" seine regelmäßige Stelle gehabt zu haben, jener Brauch, durch allerhand komisches und derbes Zeug, das der Prediger, gelegentlich unter Mitwirkung anderer Personen, vortrug oder vormimte, die Zuhörer aus der Trauer der Passionszeit in die Freude der Osterzeit hinüberzuführen. Einige dieser „Ostermärlein" überliefert Heinrich Bebel in seinen Facetien, indem er ausdrücklich bezeugt: „plerumque eo die" — gemeint ist der Ostersonntag — „aliquid ioci ac facetiarum inter contionandum afferri solet"[5].

Auch sonst lag die kirchliche Ordnung und Zucht trotz aller Reformbestrebungen in weitgehendem Umfang darnieder. In einer Denkschrift an

[1] Vgl. dazu RE[3], Bd. 10, S. 135ff.; Bd. 23, S. 744ff.; Lexikon für Theologie und Kirche, 5. Bd., Sp. 880ff.

[2] Himmelstein a. a. O., S. 306.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, S. 8. — Im „Manuale curatorum" des Ulrich Surgant von 1503 erfahren wir genau, wie diese Verkündigungen sich damals vollzogen (lib. 2, consid. 3: „De modo indicendi festa sanctorum"; consid. 5: „De forma propouendi ad populum orationem dominicam, symbolum et decem praecepta").

[4] Oek.-Br., Bd. 1, S. 16.

[5] Ausgabe von 1931, S. 12 u. 162; im übrigen vgl. die im Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7, Sp. 809 genannte Literatur; vgl. auch Karl Friedrich Fögel: Geschichte des Grotesk-Komischen, Bd. 2, 1914, S. 74f.; ein „Ostermärlein", das mit der Art, die Oek. schildert, besonders nahe verwandt zu sein scheint, ist überliefert in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. 45, 1927, S. 9f.

Bischof Rudolf von Scherenberg, die etwa aus dem Jahre 1486 stammt, wird ein erschütterndes Bild entworfen; da heißt es etwa: „corripe alios simplices sacerdotes tuos, qui pollere deberent omni sanctitate; sunt quam plures lusores, taxillatores, blasphemi, concubinarii, adhaerentes omni vitio“[1].

Das Gegenstück zu diesen Erscheinungen bildeten verschiedene radikale Reformbewegungen schismatischer Art. Im 14. Jahrhundert hatte das Waldensertum auch die Diözese Würzburg erregt; im Beginne des 15. waren Einflüsse des Hussitentums spürbar gewesen; der von diesem herkommende Johannes von Drändorf war um 1425 sogar nahe daran, Weinsberg, das sich damals gerade im Interdikt befand, im Einverständnis mit dem Rate der Stadt zum Ausgangspunkt einer gewaltsamen kirchlichen Erneuerungsbewegung zu machen, als er in Heilbronn gefangengenommen und in Heidelberg dem Feuertod überliefert wurde. Nicht lange vor Oekolampads Geburt, um 1476, erregte sodann Hans Böhm, der Sackpfeifer von Niklashausen, mit seiner Botschaft eines christlichen Kommunismus weiteste Volkskreise zu enthusiastischem Taumel, bis auch er den Feuertod erlitt[2].

Eine besondere Note erhielt das kirchliche Leben Weinsbergs dadurch, daß die Stadt der Sitz eines der neunzehn Landkapitel war, die in der Diözese Würzburg bestanden[3]. Zum Landkapitel Weinsberg gehörten etwa sechzig Ortschaften, unter ihnen die vier Städte Heilbronn, Lauffen, Neckarsulm und Weinsberg[4].

Als Dekan des Kapitels begegnet 1424 Pfarrer Peter Moll zu Sülzbach, 1448 Johann Glissenberger[5]. Von etwa 1496—1507 versah das Amt Pfarrer Peter Stock zu Neckarsulm, nachdem er um 1486 Kaplan am Spital in Heilbronn gewesen war und sich 1491 in Heidelberg hatte immatrikulieren lassen; den Städten Heilbronn und Weinsberg stiftete er ein Stipendium zur Ausbildung von Bürgersöhnen an der nämlichen Universität[6]. Sein Nachfolger im Weinsberger Dekanat wie im Pfarramt von Neckarsulm wurde Johann Brusch (Breuss, Preus, Bruss); auch er besaß akademische Bildung und hatte sich sogar die Grade eines Magisters der freien Künste und eines Baccalaureus der Theologie erworben[7].

---

[1] Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 15, 1909, S. 88ff.

[2] Vgl. zu all diesen Bewegungen: H. Haupt: Die religiösen Sekten in Franken vor der Reformation, in: Festgabe zur dritten Säcularfeier der Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg, 1882, S. 55ff.; RE³, Bd. 5, S. 17f.

[3] Vgl. Julius Krieg: Die Landkapitel im Bistum Würzburg von der zweiten Hälfte des 14. bis zur zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, 1923.

[4] Vgl. Würdtwein a. a. O., S. 368ff.

[5] Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, Bd. 1, S. 237 u. 363.

[6] Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, Bd. 2, S. 360, 486, 601 f., 667; Oek.-Br., Bd. 1, S. 1.

[7] Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, Bd. 2, S. 231 f.; Bd. 3, S. 3, 133, 369; er ist vielleicht identisch mit Johannes Brůsz Pellificis de Heydelberga, der 1476 in Heidel-

Jedes Jahr am Dienstag nach Exaudi (Dienstag vor Pfingsten) fand die feierliche Kapitelsversammlung in Weinsberg statt. Schon am Vorabend begannen die Feierlichkeiten mit Vesper und Totenvigil. Am Haupttage selbst setzten sie sich von frühester Morgenstunde an fort; im Mittelpunkt stand eine Prozession mit dem Allerheiligsten und dem Hochamt. Auch eine Predigt wurde gehalten; sie war eigentlich Aufgabe des Dekans; doch konnte er einen andern Geistlichen damit beauftragen[1]. Ferner sollte der Traktat des Thomas von Aquin „De articulis fidei et ecclesiae sacramentis“ vorgelesen werden[2].

Den Dienst der Kirche unterstützte, wie es in den meisten Städten, die Sitz eines Landkapitels waren, der Fall war[3], auch in Weinsberg die Arbeit der Schule. In einer Urkunde von 1499 begegnet Johann Kaufmann als Notar, Modist (Schreiblehrer)[4] und deutscher Schulmeister zu Weinsberg[5], in einer solchen von 1511 Johann Decker von Heilbronn als Schulmeister zu Weinsberg; 1505 hatte er sich in Heidelberg immatrikuliert und 1507 zum baccalaureus artium viae antiquae promoviert[6]. Das Schulhaus lag in der Nähe des Kirchhofes[7].

Ihrer Art nach scheint die Weinsberger Schule eine deutsche Schule gewesen zu sein, wie sie etwa in Biberach, Crailsheim, Eßlingen, Heilbronn, Tübingen und Ulm, zum Teil neben den eigentlichen Schulen der damaligen Zeit, den Lateinschulen, nachgewiesen ist. Ihr Lehrprogramm umfaßte im wesentlichen Schreiben, deutsche Sprache und Rechnen; aber indem die ganze Kultur kirchlichen Charakter trug und die Schule sich offiziell am gottesdienstlichen Leben beteiligte, war der ganze Unterricht vom Kirchlichen durchwirkt und umgeben; im Deutschunterricht spielten die katechetischen Stücke eine Hauptrolle, der geistliche Chorgesang wurde geübt, und

berg immatrikuliert wurde, 1478 zum baccalaureus artium viae modernae und 1479 unter dem Dekanat Jakob Wimpfelings zum magister artium viae modernae promovierte (Toepke, 1. Bd., S. 350; 2. Bd., S. 412).

[1] Krieg a. a. O., S. 80ff.

[2] Himmelstein a. a. O., S. 303.

[3] Geschichte des humanistischen Schulwesens in Württemberg, 1. Bd., 1912, S. 71; die ebenda aufgestellte Behauptung, daß gerade Weinsberg keine Schule besessen habe, stimmt nicht.

[4] Vgl. Geschichte des humanistischen Schulwesens in Württemberg, 1. Bd., 1912, S. 635.

[5] Urkunden und Akten des Württembergischen Staatsarchivs, Erste Abteilung: Württembergische Regesten von 1301—1500; I. Altwürttemberg, 2. Teil, S. 585, Nr. 14571; nach einer Mitteilung des Staatsarchivs war Kaufmann geweihter Kleriker der Augsburger Diözese.

[6] Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, 3. Bd., S. 261 u. 489; Toepke, 1. Bd., S. 456.

[7] Oek.-Br., Bd. 1, S. 8f.; als weiteren Schulmeister vor 1534 nennt die Geschichte des humanistischen Schulwesens in Württemberg, Bd. 1, 1912, S. 449, einen Kaspar Bernhart; nach Dillenius a. a. O. (S. 111) rettete der Schulmeister Wolfgang Schäfer bei der Erstürmung Weinsbergs durch die Bauern im April 1525 zwei Altarkelche.

selbst lateinischer Elementarunterricht, insofern er für ein notdürftiges Verständnis des Kultes und auch für gewisse höhere Laienberufe notwendig war, dürfte nicht ganz gefehlt haben[1].

Diese Welt, wie sie in Kirche und Schule Weinsbergs ihren Ausdruck fand, war auch die Welt von Oekolampads Eltern[2]. Besonders von der Mutter hebt es Capito in seiner Beschreibung von Oekolampads Leben hervor; sie sei „honestioris religiosaeque vitae nomine celebrior" gewesen und habe gleicherweise wegen ihrer „summa in iuvandis pauperibus cura", wie wegen ihres „ingenium" großes Ansehen genossen.

Und so ist es nicht zweifelhaft, daß auch Oekolampad selbst im Elternhaus und durch das Elternhaus in Kirche und Schule nachdrücklich in diese Christuswelt des Spätmittelalters hineingestellt wurde. Capito sagt geradezu: „cum hunc unum ex liberis suis superstitem Deus voluisset, literis et religione prope lactantem imbuerunt"; und der Knabe habe „in rudimentis literarum capiendis" solche Fortschritte gemacht, „ut omnibus esset miraculo".

Als daher die Berufswahl getroffen werden mußte, konnte es die Mutter beim Vater durchsetzen, daß der Knabe nicht für den Handel bestimmt, sondern daß ihm die Möglichkeit weiterer Ausbildung gewährt wurde. So bezog er, nachdem er in Weinsberg „literarum elementa" empfangen hatte, zur weiteren Ausbildung das nahe Heilbronn[3].

---

[1] Zu der sehr umstrittenen Frage des deutschen Schulwesens im Spätmittelalter vgl. 1. Johannes Müller: Quellenschriften und Geschichte des deutschsprachlichen Unterrichtes bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, 1882; 2. Bernhard Kaisser: Geschichte des Volksschulwesens in Württemberg, 2 Bde., 1895/7; 3. Eugen Schmid: Das württembergische Volksschulwesen im 16. Jahrhundert (in: Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte, Beiheft 11, 1906, S. 89ff.); 4. Bernhard Kaisser: Das Schulwesen im ausgehenden Mittelalter und im Anfang des 16. Jahrhunderts (in: Magazin für Pädagogik, Quartalheft, 1907, S. 65ff.); 5. Geschichte des humanistischen Schulwesens in Württemberg, 1. Bd., 1912.

[2] Über die Eltern Oek.s ist sehr wenig bekannt. Der Vater wird Bürger von Weinsberg genannt(Oek.-Br., Bd. 1, S. 8), doch scheint er seinem Namen (Heusgen, Huszgen, Husschin) nach ursprünglich vom Mittelrhein zu stammen (Oek.-Br., Bd. 1, S. 605ff.); über seinen Beruf verlautet nichts; da er nicht unvermöglich war, dürfte er Kaufmann gewesen sein; 1530 wird er einmal „Meister" genannt (Oek.-Br., Bd. 2, S. 531); deswegen hat Gustav Bossert jun. die Vermutung ausgesprochen, er sei mit dem genannten Weinsberger Notar, Modisten und deutschen Schulmeister Johannes Kaufmann (wobei „Kaufmann" nicht Name, sondern ebenfalls Angabe des Berufs wäre) identisch; die Tatsache, daß jener Kaufmann Kleriker war, spricht nicht gegen die Vermutung, da Kleriker niederer Weihen nicht zum Zölibat verpflichtet waren (vgl. Geschichte des humanistischen Schulwesens in Württemberg, 1. Bd. 1912, S. 111); doch bleibt im übrigen die ansprechende Vermutung nach mancher Seite hin fraglich. Die Mutter Oek.s entstammte dem angesehenen Basler Ratsgeschlecht der Pfister (Oek.-Br., Bd. 2, S. 8 u. 718).

[3] Alle diese Angaben stammen aus der „vita" Capitos (Oek.-Br., Bd. 2, S. 743f.).

2

Wenn Capito berichtet, der Vater Oekolampads habe den Sohn „amplius erudiendum" nach „Heltprunna" geschickt[1], so ist damit ohne Zweifel an den Besuch der Heilbronner Lateinschule gedacht.

Die Heilbronner Lateinschule war eine der damals üblichen städtischen Trivialschulen mit der Bestimmung, den Weg zu kirchlichen Stellen zu bahnen, auf das Universitätsstudium vorzubereiten, sowie der Kaufmannschaft und dem Gewerbestand Leute mit höherer Bildung zuzuführen[2].

Unter den Künsten des Triviums nahm die Grammatik, d. h. der Unterricht in der lateinischen Sprache, weitaus den ersten Rang ein. Nach einer Schulordnung, die etwa aus dem Jahre 1470 stammt, waren von den wohl acht täglichen Unterrichtsstunden—im Sommer sollte der Unterricht um fünf Uhr, im Winter um sechs Uhr beginnen — sechs für die lateinische Sprache bestimmt.[3] Als Lehrbuch wird ausdrücklich der „Allexander" genannt, d. h. das in leoninischen Hexametern abgefaßte „Doctrinale" des französischen Minoriten Alexander de Villa Dei[4]. Für die Anfänger dürfte, wie allgemein üblich war, die „De partibus orationis ars minor" des römischen Grammatikers Aelius Donatus im Gebrauch gewesen sein[5], und der Quellenlektüre mögen, nach naheliegenden Analogien zu schließen, Werke kirchlicher Schriftsteller sowie der beiden Klassiker Horaz und Ovid zugrunde gelegen haben[6].

Für die zweite Kunst des Triviums, die Rhetorik, war, wie auch anderswo nicht, keine besondere Unterrichtsstunde festgesetzt[7]. Was man den Schülern davon an Anleitung zur Abfassung von Briefen und andern Schriftstücken bot, wurde ohne Zweifel im Grammatikunterricht angebracht.

Dagegen bestimmt die Heilbronner Schulordnung für die dritte Kunst des Triviums, die Logik, eine tägliche Unterrichtsstunde. Das Lehrmittel, das den ganzen Unterrichtsbetrieb des Spätmittelalters in diesem Fache beherrschte, waren die in der Mitte des 13. Jahrhunderts verfaßten „Summulae logicales" des Petrus Hispanus; so sind sie auch in der „Forma discendi" des Reutlinger Kaplans Hugo Spechtshart empfohlen und als in der Ulmer Lateinschule im Gebrauch befindlich nachgewiesen[8]. In den sechs ersten Abschnitten war im wesentlichen die Logik des Aristoteles und Boëthius dargelegt; der siebente dagegen enthielt die Zusätze „modernorum"; er wurde gewöhnlich „Parva logicalia" genannt und handelte „De termi-

[1] Oek.-Br., Bd. 2, S. 744.
[2] Geschichte des humanistischen Schulwesens a. a. O., S. 222.
[3] Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, 1. Bd., 1904, S. 495ff.
[4] Vgl. Geschichte des humanistischen Schulwesens a. a. O., S. 165 u. 324.
[5] Vgl. Geschichte des humanistischen Schulwesens a. a. O., S. 162 u. 321.
[6] Vgl. Geschichte des humanistischen Schulwesens a. a. O., S. 175.
[7] Vgl. Geschichte des humanistischen Schulwesens a. a. O., S. 176 u. 340.
[8] Vgl. Geschichte des humanistischen Schulwesens a. a. O., S. 177 u. 342.

norum proprietatibus". An ihn schloß Wilhelm von Ockam seine terministische Logik an. Doch wurde Petrus Hispanus auch in thomistischer und skotistischer Deutung gelehrt[1].

Von den Künsten des Quadriviums wurde die „Ars musica" in Form des Gesangsunterrichtes bereits auf den Trivialschulen betrieben. Und zwar handelte es sich darum, sowohl die Gesänge, die am Anfang und Schluß des Unterrichtes gesungen wurden, etwa „Veni, sancte spiritus", „Ave Maria" oder „Jesus Christus, amen", einzuüben als die Schüler für die Mitwirkung am liturgischen Gesang des Gottesdienstes vorzubereiten[2].

Als tägliches Unterrichtsfach ist in der Heilbronner Schulordnung außerdem bezeugt das Examinieren oder Lesen eines Evangeliums oder einer Epistel; es sollte unmittelbar nach dem Mittagessen von zwölf bis ein Uhr stattfinden[3].

Wie weit noch andere Fächer in Heilbronn gelehrt wurden, etwa Geometrie, Astronomie, Naturwissenschaft und Geschichte, ist nicht überliefert. Immerhin darf mit großer Wahrscheinlichkeit die Einübung des Cisiojanus, eines Reimkalenders zur Ermittlung der Feiertage und nicht beweglichen Feste, und des „Computus ecclesiasticus", der Berechnung der beweglichen Kirchenfeste, angenommen werden[4].

Weiterhin war die Schule als solche an den kirchlichen Funktionen beteiligt. Nach der Heilbronner Schulordnung hatte der Schulmeister täglich während der letzten Vormittagsstunde „in kyrchen zu gen", und der Unterricht blieb in dieser Zeit dem Gesellen, dem „baccalarius", überlassen. In einer andern Urkunde ist von vier wöchentlichen Ämtern die Rede, an denen dem Schulmeister als Kantor mitzuwirken oblag. Dabei hatte er einen Teil der Schüler zum Singen mitzunehmen. Dieser kirchliche Dienst störte den Schulbetrieb aber so empfindlich, daß der Rat auf ein Gesuch des Schulmeisters hin die Teilnahme auf das Amt am Donnerstag und die Anzahl der Schüler auf zwölf bis vierzehn beschränkte[5]. Daneben blieb aber ohne Zweifel die Beteiligung der Schule an andern kirchlichen Akten, wie sonn- und festtäglichen Messen und Vespern, Prozessionen und Wallfahrten, weiterbestehen.[6]

Im Jahre 1492 übernahm das Schulmeisteramt in Heilbronn Konrad Költer[7]. Er war 1480 als „Conradus Kolter de Eppingen" in Heidelberg immatrikuliert worden und hatte 1481 zum baccalaureus und 1489 zum

---

[1] Vgl. Carl Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande, 3. Bd., 1867, S. 33ff.; Bernhard Geyer: Die patristische und scholastische Philosophie, 11. Aufl., 1928, S. 455f.

[2] Vgl. Geschichte des humanistischen Schulwesens a. a. O., S. 178, 182f., 319f.

[3] Vgl. Geschichte des humanistischen Schulwesens a. a. O., S. 180f., 320, 331f.

[4] Vgl. Geschichte des humanistischen Schulwesens a. a. O., S. 179ff., 183ff., 320.

[5] Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, Bd. 1, 1904, S. 494f.

[6] Vgl. Geschichte des humanistischen Schulwesens a. a. O., Bd. 1, S. 126ff., 360ff.

[7] Vgl. Geschichte des humanistischen Schulwesens a. a. O., Bd. 1, S. 270f.; Bd. 2, 1. Halbbd., S. 94ff.

magister artium promoviert, beide Male in der via moderna[1], und scheint während dieses seines Studiums vom Geiste der beiden Heidelberger Lehrer Rudolf Agricola und Jakob Wimpfeling berührt worden zu sein. Jedenfalls wird ihm nachgerühmt, daß er „pro illorum temporum conditione doctus" gewesen sei und neben andern Autoren „Terentii, optimi Latinae linguae auctoris, comoedias et Horatii odas" erklärt habe[2]. Legte er so Gewicht auf ein geläutertes Latein, so war ihm jedoch die griechische und hebräische Sprache noch völlig fremd. Als im Jahre 1498 der Schöpfer des berühmten Hochaltars der Heilbronner Kilianskirche die Grabplatte des Auferstehungsreliefs mit einer hebräischen Inschrift zieren wollte, mußte er sich damit begnügen, ein deutsches Alphabet in mangelhaften hebräischen Lettern hinzuzusetzen[3]; so wenig war damals in Heilbronn an Kenntnis des Hebräischen aufzutreiben.

Was das übrige geistige und geistliche Leben Heilbronns betrifft[4], so hatte es seinen Mittelpunkt an der Kilianskirche. Kirchherr war seit 1444 immer ein Würzburger Domherr. In den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts besaß Johann von Allendorf die Pfründe, ließ sie allerdings durch einen Verweser verwalten. Außer diesem Verweser gehörten etwa fünfzehn weitere Geistliche zur „Präsenz". Doch wird von diesen „Präsenzherren" nicht viel Erhebendes berichtet. Anders stand es um den Inhaber der Prädikatur, Dr. Johann Kröner aus Schärding am Inn. Theologie und Frömmigkeit, wie sie damals an der Kilianskirche lebten und von ihr aus auf die Stadt ausgingen, können wir fassen in den Büchern, die 1497 aus dem Nachlaß Johanns von Allendorf an die „liberey, die die von Heilprun aufrichten sollen"[5], übergingen, sowie in dem bereits genannten Hochaltar von 1498: in den Büchern tritt uns die Scholastik und das Kirchenrecht entgegen und im Hochaltar das Leben und Weben in der Welt des Christus, der Maria und der Heiligen. Erst 1508 begann der Weinsberger Meister Hans Schweiner das große Werk des Westturmes, das revolutionär einen Umbruch der Zeiten ankündigt[6].

[1] Toepke, Bd. 1, S. 362; Bd. 2, S. 418.

[2] Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, 3. Bd., 1916, S. 260.

[3] Vgl. E. Nestle: Das Rätsel der hebräischen Inschrift vom Hochaltar der Kilianskirche in Heilbronn (Literarische Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg, 1878, S. 315ff.); Moriz von Rauch: Meister Hans Seyfer, Bildhauer und Bildschnitzer in Heilbronn (Monatshefte für Kunstwissenschaft, N. F., 2. Jg., 1909, S. 504ff.); Friedrich Dürr: Die hebräische Inschrift am Hochaltar der Kilianskirche in Heilbronn (Neckarzeitung, Heilbronn, 8. Jan. 1909, 3. Blatt); Rudolf Schnellbach: Spätgotische Plastik im untern Neckargebiet, 1931, S. 9ff. und Abb. 20.

[4] Vgl. zum Folgenden: Beschreibung des Oberamts Heilbronn, 2 Bde., 2. Aufl.; 1901 u. 1903, passim; Moriz von Rauch: Heilbronn um 1500 (Historischer Verein Heilbronn, 11. Heft, 1916, 1ff.).

[5] Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, 2. Bd., 1913, S. 618f.

[6] „Kaum gibt es einen größern Gegensatz als die zwei an einem und demselben

Neben der Pfarrkirche des heiligen Kilian beherbergte die Stadt drei Klöster, ein Barfüßerkloster, ein Klarissenkloster und ein Karmeliterkloster. Die beiden Franziskanerkonvente waren 1465 reformiert worden und standen seither in Zucht und Ansehen. Im Karmeliterkloster amtete von 1475 bis 1482 als Prior Johannes Benzenreuter, ein gründlicher Kenner der Scholastik; dann ließ er sich in Tübingen immatrikulieren und erwarb 1486 den Grad eines Doktors der Theologie; darauf wurde er mit der Leitung des Wiener Klosters beauftragt, übernahm jedoch von 1490—1499 aufs neue das Priorat in Heilbronn und versah daneben noch das Amt eines Provinzials für Oberdeutschland[1].

Das war die Welt, in die etwa 1492 der junge Oekolampad eintrat[2]. Wie er sich in ihr bewegte, ist uns nicht genauer überliefert[3]. Im Oktober 1499 war er so weit, daß er die Universität Heidelberg beziehen konnte. Ein hübsches lateinisches Tetrastichon, das er bald darauf verfaßte, legt zum mindesten von der sprachlichen Bildung, die er sich in Heilbronn erworben hatte, Zeugnis ab[4].

Gebäude auftretenden und durch so kurze Zeit voneinander geschiedenen Kunstwerke, der Hochaltar und der Ausbau des Hauptturmes zu Heilbronn. Am Hochaltar eine milde, wunderbar versöhnte, von höchster Schönheit verklärte Glaubensstimmung, am Hauptturm ein wildes, unbefriedigtes, mit weltlichen Mitteln und Formen nach dem Heiligen anstürmendes Streben, fratzenhaft-unbändig, nur zusammengehalten durch einen starken und feurigen Künstlerwillen. Nicht ein Menschenalter liegt dazwischen. Das eine jähester Ausbruch der Richtung einer neuen, heißgärenden Zeit, das andere, frühere, die reifste Frucht altgeheiligter Überlieferung“ (Eduard Paulus: Die Kunst- und Altertums-Denkmale im Königreich Württemberg: Neckarkreis, Textband, 1889, S. 241ff.; vgl. auch Moriz von Rauch: Baugeschichte der Heilbronner Kilianskirche, in: Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte, N. F., 24. Jg., 1915, S. 218ff.).

[1] Vgl. über ihn Heinrich Hermelink: Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 1906, S. 194, sowie: Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, Bd. 2, passim.

[2] Am 20. Okt. 1499 wurde Oek. in Heidelberg immatrikuliert (Oek.-Br., Bd. 1, S. 1); die Zeit, die man zum Durchlaufen einer Trivialschule benötigte, betrug etwa fünf bis acht Jahre (vgl. Geschichte des humanistischen Schulwesens in Württemberg, Bd. 1, 1912, S. 349 u. 408); für Oek. ist in Anschlag zu bringen, daß er die deutsche Schule in Weinsberg besucht hatte.

[3] Konrad Költer teilt einmal seine Schüler in drei Gruppen: „ettlich seindt ganz in die kost verdingt, die dan den gemeinen nutz fürdern und das almusen nit niessen; die ander die kauffen kost und samlendt allein brott; die dritten seindt ‚die sich des ganzen almusen gebrauchen“ (Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, 3. Bd., 1916, S. 258); Oek. gehörte ohne Zweifel zu der ersten Gruppe, war also auf die vollen Kosten seiner Eltern in Heilbronn in Pension; daß er die Heilbronner Schule von Weinsberg aus besucht hätte, ist nicht anzunehmen. Über das Schulgeld, das Oek. als „fremder, der hie in die cost verdingt ist“, zu zahlen hatte, vgl. Urkundenbuch der Stadt Heilbronn, 1. Bd., 1904, S. 495f.

[4] Über das Tetrastichon siehe Oek.-Br., Bd. 1, S. 1, sowie unten S. 25. Über die Bildung zum „versificare“ in den humanistisch beeinflußten Lateinschulen vgl. Geschichte des humanistischen Schulwesens in Württemberg, Bd. 1, 1912, S. 339f.

Zweites Kapitel

Im Bannkreis der Wimpfelingschen Reformbewegung (1499—1512)

1

Wie überall, so bildete auch in Heidelberg das Studium an der artistischen Fakultät die Grundlage des ganzen Universitätsstudiums. Es zerfiel in zwei Teile: das Studium der Scholaren bis zum Bakkalariatsexamen und das Studium der Bakkalare bis zum Magisterexamen. Jeder dieser Teile dauerte etwa zwei Jahre[1].

Das Studium der Scholaren führte im wesentlichen die auf der Trivialschule begonnene Einführung in das Trivium weiter. Nur stand nun nicht mehr die Grammatik im Mittelpunkte, sondern die Logik. Aufgebaut wurde der Logikunterricht auf die bereits genannten „Summulae logicales" des Petrus Hispanus, auf die „Ars vetus", d. h. die schon der Frühscholastik bekannten antiken Werke zur Logik, darunter die aristotelischen Schriften „Categoriae" und „Peri Hermenias", endlich auf die „Ars nova", d. h. die seit etwa 1150 zugänglich gemachten übrigen Teile des aristotelischen Organons, also die „Analytica priora", die „Analytica posteriora", die „Topica" und die „Elenchi"[2]. Zu diesem Logikstudium kam schon vor dem Bakkalariatsexamen, gleichsam als Teil des Quadriviums, die Naturphilosophie nach den aristotelischen „Physica".

Auch die Studenten der Oberstufe, die Bakkalare, hatten sich weiterhin mit Logik zu befassen, mit den „modernen Zusätzen zu Petrus Hispanus", den besonders kniffiichen Traktaten über „Obligatoria et insolubilia"[3]. Im übrigen galt ihr Studium dem Quadrivium, d. h. den Künsten der Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie. Allerdings war vom Schema des Quadriviums nicht mehr viel sichtbar; vielmehr war der Lehrstoff, um den es sich, zumal in den Hauptvorlesungen, handelte, die umfassende Welt der aristotelischen Realwissenschaften. Und zwar wurden im einzelnen folgende Schriften behandelt: die „Metaphysica", die „Ethica ad Nicomachum",

---

[1] Vgl. dazu Bernhard Geyer: Die patristische und scholastische Philosophie, 1928, S. 351 ff.; Otto Scheel: Martin Luther, vom Katholizismus zur Reformation, 1. Bd., 3. Aufl., 1921, S. 121 ff.; Gerhard Ritter: Die Heidelberger Universität, 1. Bd., 1936, S. 163 ff.

[2] Vgl. dazu Geyer a. a. O., S. 145 ff.

[3] Vgl. dazu Gerhard Ritter: Studien zur Spätscholastik, II (Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts), 1922, S. 90 f.

„De coelo et mundo", die „Meteorum libri", „De generatione et corruptione", „De anima", die „Parva naturalia". Dazu kam die „Sphaera mundi" des Johannes von Sacrobosco[1].

Allerdings ist das nur der Stoff, der in den Hauptvorlesungen vorgetragen wurde. Neben ihnen gingen Privatvorlesungen einher, die in den Bursen oder den Privatwohnungen der Dozenten abgehalten wurden. Dazu gehörten etwa solche über die Grammatik des Donat oder Alexander von Villa Dei, die „Politica" und „Oeconomica" des Aristoteles, den „Computus" und „Algorismus" des Johannes von Sacrobosco, die „Consolatio philosophiae" des Boëthius, über „Euclidem aut alium librum in arismetrica [!], musica, geometria vel astronomia praegnantem"[2].

Diese Haupt- und Privatvorlesungen wurden in ihrer Lehraufgabe unterstützt durch eine ganze Reihe von Übungen, durch Generalexerzitien, Privatexerzitien, Übungen für die Examenskandidaten, Wiederholungskurse. In einer Kundgebung der Artistenfakultät vom Jahre 1458 heißt es z. B.: alle Studierenden, sowohl die Scholaren als die Bakkalare, seien gehalten, „audire exercicium generale eiusdem libri, in quo lectiones audiunt"[3].

„Alle diese Dinge, soviel Raum sie einnehmen, bezeichnen aber noch immer nicht das eigentliche Kernstück des artistischen Unterrichts. Das ist in jedem Sinne: die Disputation. Disputiert wurde jeden Sonnabend öffentlich von den Magistern in feierlicher Amtstracht und im Schulgebäude: pflichtmäßig mußte jeder reihum die Last der Thesenstellung und Leitung übernehmen; alle Bakkalare hatten dazu regelmäßig zu erscheinen, alle Vorlesungen und Übungen aufzuhören, so lange der Schulakt dauerte. Disputiert wurde außerordentlich an den meisten Sonn- und Feiertagen, mindestens je viermal von jedem neu promovierten Bakkalar und Magister als Leiter; disputiert wurde täglich in den privaten Magister- und Bursenübungen, die nichts anderes wollten, als auf die öffentlichen Disputationen vorbereiten. Disputiert wurde von der ganzen Fakultät, ja Universität in vierzehntägiger Redeschlacht (disputatio quodlibetica) im August..., und disputiert wurde von den Bakkalaren in der Fastenzeit, in der ein jeder von ihnen wenigstens zwölfmal als dialektischer Fechtkämpfer auftreten mußte. Der Besuch war durch strenge Vorschriften geregelt: mindestens zwanzigmal, sagen die jüngern Statuten, muß jeder Scholar und Bakkalar der Sonnabenddisputation von Anfang bis Ende beigewohnt haben, wenn er zum Examen zugelassen werden will; dreimal soll er dort und dreimal in einer Festtagsdisputation respondiert haben; daß er das große Jahresturnier

---

[1] Vgl. dazu Pierre Duhem: Le système du monde, 3. Bd., 1915, S. 238ff.

[2] Vgl. Eduard Winkelmann: Urkundenbuch der Universität Heidelberg, Bd. 1, 1886, S. 168.

[3] Ebenda, S. 175.

im Examensjahr von Anfang bis zu Ende mitmacht und auch dort sich hören läßt, ist selbstverständliche Pflicht[1]."

Zu der aktiven Beteiligung in den Disputationen trat für die Bakkalare eine Teilnahme an der Unterrichtung der Scholaren; sie waren also zugleich Studierende und, wenn auch noch in beschränktem Umfange, Lehrer. Und zwar bestand ihre Lehraufgabe darin, den Scholaren die den Vorlesungen zugrunde gelegten Lehrbücher zu diktieren, ihnen den Ergänzungsunterricht in Grammatik zu erteilen und sie auf das Bakkalariatsexamen einzupauken.

Die Einordnung in die Welt der mittelalterlichen Lebensanschauung und Lebenshaltung wurde auch in Heidelberg dadurch vollendet, daß den Studierenden eine Reihe von Konvikten, die sogenannten Bursen, zur Verfügung standen, die mit dem geistlich-wissenschaftlichen Leben der Universität eine organische Einheit bildeten. Wir haben schon davon gehört, daß einzelne Nebenvorlesungen in den Bursen stattfanden; in ihnen vollzog sich auch das Einpauken. Des weitern wird etwa in einem Erlaß der Universität vom Jahre 1469 bestimmt, daß die Bursalen ernstlich „ad cultum divinum" anzuhalten seien, „praesertim quantum ad sermones et missam iuxta ecclesiae constitucionem audiendos", und zwar sei es Pflicht des die Woche habenden Magisters sie selbst zum Gottesdienst zu führen, „praemissa ad hoc pulsacione"; ferner heißt es: „legatur in bursis ad mensam faciantque hoc scolares singuli per ordinem"[2]. Im einzelnen treten uns folgende Bursen entgegen: das Collegium Sancti Dionysii, das sechs bedürftigen Scholaren und sechs jüngeren Lehrern der Artisten, Studierenden der obern Fakultäten, Unterhalt bieten sollte, die „Bursa Suevorum", die „Bursa nova", die „Bursa doctoris Wenck"; dazu war, wie es scheint, einzelnen Magistern die Führung von Privatbursen gestattet.

Dieser ganze Organismus der Heidelberger Universität war einst, als Kurfürst Ruprecht I. im Jahre 1386 die Anstalt ins Leben rief, durch den aus Paris gekommenen Marsilius von Inghen, den „letzten philosophisch-theologischen Systematiker großen Stiles"[3], unter den Geist der damals herrschenden Philosophie und Theologie, unter den Geist des Ockamismus, gestellt worden; und des Marsilius Einfluß war, nicht nur in Heidelberg, sondern in der ganzen abendländischen Welt, so bedeutsam gewesen, daß man noch um 1500 von der „via Marsiliana" sprach, „um die Schule der deutschen Okkamisten schlechthin zu bezeichnen"[4].

---

[1] Gerhard Ritter: Die Heidelberger Universität, 1. Bd., 1936, S. 175ff.

[2] Winkelmann a. a. O., S. 187; vgl. dazu Ritter a. a. O., S. 405ff.

[3] Gerhard Ritter: Die Heidelberger Universität, 1. Bd., 1936, S. 240.

[4] Ebenda, S. 239f.; im übrigen vgl. über Marsilius von Inghen Gerhard Ritter: Studien zur Spätscholastik, I (Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland), 1921.

Es ist bekannt, wie der Ockamismus auf dem Wege des Skotismus weiterschritt, indem er der realistischen Erkenntnistheorie des Thomismus eine nominalistisch-terministische gegenüberstellte[1], indem er den christlichen Glauben aus der rationalen Umklammerung des Thomismus befreien und den Gottesbegriff aus der intellektualistischen Fassung, die ihm dieselbe Denkrichtung aufgeprägt hatte, in die voluntaristische Fassung zurückführen wollte, wie er dabei aber hineingeriet in eine Wollust des Paradoxen und Absurden, und die Begriffsdialektik, die von jeher die Gefahr der Scholastik gewesen war — schon ein Theologe des 12. Jahrhunderts rief aus: „O tempora, o mores, o studia, o inquisitiones"; „ecce vanitas curiositatis, vanitas elationis, vanitas inanis gloriae"[2] — ins Ungemessene steigerte.

Gegen diese Entwicklung erhoben sich eine Reihe von Gegenbewegungen. Ja, „man kann die Wissenschaftsgeschichte des 15. Jahrhunderts als einen in immer neuen Anläufen sich vollziehenden Prozeß der Selbstheilung schildern"[3].

Einer der umfassendsten Reformversuche ist derjenige des Johannes Gerson. Er bezieht sich auf den ganzen Bereich der Kirche und des kirchlichen Lebens. Eine besondere Bedeutung kommt allerdings der Forderung einer Erneuerung der Theologie und der Frömmigkeit zu. Gerson ist zwar mit vollem Bewußtsein Okkamist und glaubt im Realismus die Gefahr des Pantheismus zu sehen. Aber er erkennt zugleich das Verhängnis, das in dem Übermaß des formalistischen Philosophierens und Theologisierens liegt, und verlangt ihm gegenüber die Rückkehr zur Sache, um die es im christlichen Glauben geht. Diese aber ist ihm eine an die Bibel angelehnte, auf demütiger Bußfertigkeit beruhende mystisch gefärbte Kontemplation, wie sie vom Areopagiten, von Gregor dem Großen, von Bernhard, von den Viktorinern und von Bonaventura herausgebildet worden war[4]. Trotz dem großen Einfluß, den Gerson gewann, war es ihm allerdings nicht beschieden, den Kurs, den die Kirche und die Theologie im 15. Jahrhundert ging, in wesentlicher Weise zu ändern.

Eine zweite Bemühung, aus der „trostlosen Einöde einer entarteten So-

[1] Duns Skotus war gewiß Realist, aber „der starke Nachdruck, den [er] auf die Tatsächlichkeit des in seiner haecceitas unableitbaren Einzelnen [individuum] legte, das er als den realen Grund alles Seins betrachtete und gegenüber der abgeleiteten Realität der allgemeinen Naturen bevorzugte, hat ja historisch ebensogut zur nominalistischen Weltauffassung Okkams hingeführt, wie die metaphysische Hypostasierung seiner formalitates und andere Gedankenreihen seiner Lehre den Anstoß zu realistischen Folgerungen gegeben haben" (Gerhard Ritter: Studien zur Spätscholastik, II, S. 73).

[2] Martin Grabmann: Die Geschichte der scholastischen Methode, 2. Bd., 1911, S. 115.

[3] Gerhard Ritter: Die Heidelberger Universität, 1. Bd., 1936, S. 411.

[4] Vgl. dazu Joseph Schwab: Johannes Gerson, 1858; J. L. Conolly: John Gerson, reformer and mystic, 1928; Johann Stelzenberger: Die Mystik des Johannes Gerson, 1928; Walter Dress: Die Theologie Gersons, eine Untersuchung zur Verbindung von Nominalismus und Mystik im Spätmittelalter, 1931.

phistik"[1], wie sie in der „via moderna" der Okkamisten im Schwange ging, herauszukommen, war die „via antiqua", die Rückkehr zum Thomismus. zumal zur realistischen Erkenntnistheorie des Thomismus[2]. Der eigentliche Sitz des erneuerten Thomismus in Deutschland wurde die Universität Köln. Aber auch nach Heidelberg griff er hinüber, und im Jahre 1452 verschaffte Kurfürst Friedrich I. im Zusammenhang mit verschiedenen Reformen im Sinne der großen Reformkonzilien der „via antiqua" innerhalb der Heidelberger Artistenfakultät die Gleichberechtigung.

Was das Verhältnis der beiden „viae" zueinander betrifft, so war der Lehrstoff und der Lehrgang für beide Richtungen derselbe. Nur wurden die „Modernisten" in die „Parva logicalia" durch einen Abriß des Marsilius von Inghen eingeführt, während die „Antiquisten" den Originaltext des Petrus Hispanus selbst studierten. Außerdem beschränkte die „via antiqua" ihren Anfängerkurs nicht mehr auf diese „Parva logicalia", „sondern verlangte seine Ausdehnung auch auf die fünf ersten Traktate des Petrus Hispanus, d. h. auf die Lehre vom Urteil, von den Kategorien, den Universalien u. a. m.; damit sollte wohl die extreme Einseitigkeit, mit der man bisher die „terministische" Logik betrieben hatte, abgemildert werden; neben der sprachlogischen („sermozinalen") Betrachtung der neueren (mittelalterlichen) Logiker sollte offenbar das alt-aristotelische Lehrgut wieder stärker zu Ehren kommen, das von „terministischen" Künsten noch nichts enthielt und das auf eine Wissenschaftslehre (Methodik) der sogenannten „realen" Disziplinen (Physik, Metaphysik, Ethik, Psychologie) hinauslief"[3]. Weiterhin unterschieden sich die beiden „viae" dadurch, daß bei der Interpretation der Texte in den Vorlesungen die „via antiqua" dem „modus expositionis" folgte, während die „via moderna" den „modus quaestionum" bevorzugte. Nur eine Vorlesung wurde für beide „Wege" gemeinsam gehalten: „es war die unbeliebte, weil schwierige und wenig Kolleggeld abwerfende Vorlesung über die nikomachische Ethik"[4]. Dagegen hatte jede

---

[1] Gerhard Ritter: Die Universität Heidelberg, 1. Bd., 1936, S. 417.

[2] Vgl. dazu 1. Heinrich Hermelink: Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534, 1906; 2. Otto Scheel: Martin Luther, Vom Katholizismus zur Reformation, 1. Bd., 3. Aufl., 1921; 3. Gerhard Ritter: Studien zur Spätscholastik, II (Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts), 1922; 4. Franz Ehrle: Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des 14. Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreites, 1925; 5. Bernhard Geyer: Die patristische und scholastische Philosophie, 1928, S. 625ff.; 6. Reinhold Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Bd. 4. Aufl., 1930, S. 749ff.; 7. Gerhard Ritter: Die Heidelberger Universität, 1. Bd., 1936, S. 379ff. — Die Vertreter eines erneuerten Skotismus wurden, entsprechend der Mittelstellung des Skotismus, bald zur „via moderna", bald zur „via antiqua" gerechnet (Gerhard Ritter: Studien zur Scholastik, II, S. 71ff., 81f.).

[3] Gerhard Ritter: Die Heidelberger Universität, 1. Bd., 1936, S. 417.

[4] Ebenda, S. 389.

„via“ ihre besondere Examenskommission und ihre eigenen Prüfungstermine; um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert war es allerdings möglich, daß man sich, weil sich die sachlichen Unterschiede mehr und mehr verwischt hatten, in den Prüfungen gegenseitig aushalf. Auch eigene Bursen erhielten die Studenten der „via antiqua“; neben einigen Privatbursen tritt in den Vordergrund die schon genannte „bursa doctoris Wenck“, gestiftet 1453 von Johannes Wenck, dem bedeutendsten Vertreter der Heidelberger „Realisten“ in der Mitte des 15. Jahrhunderts; nach einer Ordnung vom Jahre 1486 waren die Bursenmeister verpflichtet, „zu lessen und leren viam antiquam als Thomae, Alberti und die denselben nachschriben“[1].

Um das Jahr 1500 herum sind als Mitglieder der artistischen Fakultät in „via antiqua“ bezeugt: Johannes Odenwald von Rothenburg (Promotor bei den Magisterpromotionen von 1488—1499, Dekan 1492), Johannes Tinctoris von Kirchberg (Dekan 1494, Promotor von 1496—1500), Johannes Sall von Calw (Dekan 1496, Promotor von 1496—1505), Johannes Stock von Eberstadt (Dekan 1497, Promotor 1499), Andreas Meyer von Werden (Dekan 1499), Markus Sties von Ittlingen (Dekan 1499 und 1505), Johannes Schoeff (Gladiatoris) von Heidelberg (Dekan 1500), Sebastian Brenneisen von Gebwiler (Dekan 1502), endlich Peter Scheibenhart von Deidesheim (Dekan 1503, Promotor 1504). Die meisten dieser Männer gehörten zugleich als Studierende, Graduierte und Lehrende der theologischen Fakultät an und werden uns als solche noch einmal begegnen[2].

Auch die „via antiqua“ vermochte indes den Niedergang der Theologie und die Auflösung der Kirche nicht aufzuhalten. So erhoben sich neue Reformbewegungen. Eine der bedeutsamsten ist diejenige, die von Johann Geiler von Kaisersberg[3], Christoph von Utenheim[4] und Jakob Wimpfeling ausging. An der Heidelberger Universität vertrat sie Wimpfeling selbst, indem er vom Sommer 1498 bis zum Sommer 1501 auf Grund eines besondern Lehrauftrages des Kurfürsten Philipp über Rhetorik und Poesie las, nachdem er schon von 1469—1483 lernend und lehrend ein hervorragendes Mitglied der Heidelberger Artistenfakultät gewesen war[5].

---

[1] Gerhard Ritter: Die Heidelberger Universität, 1. Bd., 1936, S. 394.

[2] Vgl. zu diesen Magistern im allgemeinen Toepke, Bd. 1—3, passim.

[3] Über Geiler von Kaisersberg vgl. RE_3, Bd. 6, 1899, S. 427ff.; Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, 1932, und die dort genannte Literatur.

[4] Über Christoph von Utenheim vgl. RE_3, Bd. 20, 1908, S. 370ff.; Wackernagel, S. 87ff.; Buch der Basler Reformation, passim.

[5] Über Jakob Wimpfeling kommen als Hauptwerke in Betracht: 1. Charles Schmidt: Histoire littéraire de l'Alsace, Bd. 1, 1879, S. 1ff.; 2. Joseph Knepper: Jakob Wimpfeling (1450—1528), sein Leben und seine Werke, 1902; dazu seien genannt: 3. Paul Kalkoff: Wimpfelings kirchliche Unterwerfung, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, Bd. 60, 1906, S. 262ff.; 4. Paul Kalkoff: Wimpfelings letzte lutherfreund-

Was Wimpfeling vorschwebte, lag im großen und ganzen in der Linie der Gersonschen Reformbewegung. Wie Gerson gehörte Wimpfeling der „via moderna" an und konnte sich gelegentlich noch für den Altmeister des Heidelberger Ockamismus, Marsilius von Inghen, einsetzen und sein theologisches Hauptwerk, die „Quaestiones super quattuor libros sententiarum" herausbringen helfen. Aber im Grunde lag ihm wenig mehr an den Problemen der Scholastik: die „logica vel formalitates Scoti" seien weder dem künftigen Juristen noch dem künftigen Priester nütze; darum habe der ganze Streit der beiden „viae" keinen Wert; in diesem Sinn hielt er am 12. August 1499 seine „Oratio ad gymnosophistas Heydelbergenses" „pro concordia dialecticorum et oratorum inque philosophia diversas opiniones sectantium, quos modernos et antiquos vocant"; in ähnlicher Weise wandte er sich an die Heidelberger Universität in seiner Predigt „De annuntiatione angelica" vom 24. März 1500. Dafür sang er den Preis der heiligen Jungfrau in den Dichtungen „De nuntio angelico" und „De triplici candore Mariae", bemühte sich, den ursprünglichen Text der kirchlichen Hymnen wiederherzustellen, brachte die von Geiler angeregte Gersonausgabe durch einen vierten Folianten zum Abschluß — in einem Vorwort rühmt er von dem „pientissimus dominus" Johannes Gerson, daß er „ea, quae ad charitatem Dei et proximi, ad ecclesiasticam reformationem et ad animarum salutem attinent, non modo suavi et non abiiciendo stilo, sed etiam ferventi affectu ex obscuris et involutis quorundam scholasticorum scriptis... salubriter" zusammengestellt habe[1] —, und schrieb unter dem Titel: „De vita et miraculis Joannis Gerson" eine Apologie „pro divo Joanne Gerson". Eine Zeitlang trug er sich sogar ernsthaft mit dem Gedanken, sich zusammen mit Christoph von Utenheim, Johannes Geiler und dem Dominikaner Thomas Lamparter in eine stille Waldklause zu kontemplativem Leben zurückzuziehen; der Plan wurde nur dadurch vereitelt, daß Christoph von Utenheim auf den Basler Bischofsstuhl berufen wurde. Neben diesen Bemühungen um die Erneuerung der Theologie und die Reinigung der Frömmigkeit steht der Kampf um die Wiederherstellung der kirchlichen Zucht und Ordnung. Den Tod des Papstes Sixtus IV. nimmt er zum Anlaß, das Verderben, das von Rom ausgeht, in schärfster Weise an den Pranger zu stellen. Den Bischöfen legt

liche Kundgebung, ebenda, Bd. 74, 1920, S. 1ff.; 5. Lucian Pfleger: Jakob Wimpfeling und das Straßburger Brevier von 1511, in: Archiv für elsässische Kirchengeschichte, 1. Jg., 1926, S. 396f.; 6. Gerhard Ritter: Die Heidelberger Universität, Bd. 1, 1936, S. 483ff.

[1] Dieser „Prologus" trägt in der Basler Gerson-Ausgabe von 1517/18 ausdrücklich den Namen Wimpfelings; in der gleichen Ausgabe findet sich im ersten Band an Stelle eines Vorwortes ein Briefwechsel Christophs von Utenheim mit dem Kapitel von Lyon über die Wunder Gersons (vgl. dazu Charles Schmidt: Histoire littéraire de l'Alsace, Bd. 1, 1879, S. 129); so sind also an dieser Ausgabe die drei Gesinnungsgenossen Johann Geiler, Jakob Wimpfeling und Christoph von Utenheim alle miteinander beteiligt.

er die Einführung von Synoden ans Herz und eifert um die Hebung des Klerikerstandes; eine der wichtigsten Kundgebungen in diesem Sinne sind die im Auftrage Christophs von Utenheim verfaßten „Statuta synodalia episcopatus Basiliensis“ von 1503, ein umfassendes Reformprogramm zu Handen des Basler Klerus; unter den Werken, die am Schlusse den Priestern zum Studium empfohlen werden, finden sich u. a. das eben erschienene „Manuale curatorum“ des Basler Pfarrers und Professors Ulrich Surgant und verschiedene Schriften Gersons.

Allerdings ging das Bemühen Wimpfelings in einer Beziehung über dasjenige eines mittelalterlichen Reformkatholizismus hinaus: Wimpfeling war nicht unberührt geblieben vom Geisteswehen des Frühhumanismus. Zwar in seinem Kerne wurde dadurch der mittelalterlich-katholische Typus seines Wesens nicht getroffen und verändert; aber Wimpfeling wurde doch dazu geführt, gewisse Anliegen jener neuen Bewegung wenigstens in formaler Beziehung aufzunehmen und seinen Bestrebungen und Forderungen einzuverleiben. So spielte in seinen Bemühungen um die Reform des geistlichen Lebens und der Bildung überhaupt die Forderung einer gereinigten Latinität eine ungeheure Rolle; damit verband sich der Ruf nach einem vereinfachten, d. h. vom Übermaß des Formalen befreiten, mehr dem Stoff und der Lektüre zugewandten Schulbetriebes wie der Ruf nach dem Studium klassisch antiker Schriftsteller — er nennt von heidnischen Autoren, weil sie unverfänglich seien, Vergil, Lukan, Horaz (die Oden ausgenommen), Plautus (gewisse Stücke ausgenommen), Terenz, Cicero, Sallust, Valerius Maximus[1] und Seneca, von christlichen Ambrosius, Hieronymus, Lactantius, Prudentius und Sedulius, reiht ihnen allerdings als ebenbürtig zur Seite einen Franziscus Petrarca und Baptista Mantuanus —. Dabei ging es ihm allerdings nicht so sehr um den Geist der Antike, auch nicht um den der christlichen Antike, als um die Sprache. Aber es war dennoch ein Vorstoß und Durchbruch über die Grenze des Mittelalters zurück angebahnt — auch für den Unterricht des Griechischen an der Universität setzte er sich ein, wenn er auch für sich selbst bei der Welt des Lateinischen blieb[2] —, der bedeutungsvolle Möglichkeiten in sich trug. Die beiden wichtigsten Schriften Wimpfelings, in denen dieses „humanistische“ Programm entfaltet ist, sind der „Isidoneus [= εἴσοδος νέος] Germanicus“ von 1496 und die in Heidelberg geschriebene „Adolescentia“ von 1500. Zu gleicher Zeit übte Wimpfelung praktisch aus, was er theoretisch forderte, indem er in Erfül-

[1] Von Zwinglis Glarner Zeit (1506—1516) berichtet Heinrich Bullinger in seiner Reformationsgeschichte: „Alle die zyt, die er zů Glaris was. . . . üpt er sich tråffenlich mitt låsen, lårnt den Valerium Maximum ussen [= auswendig], lasz vil die historien, füruusz aber die heyligen gǒttlichen geschrifft“ (Ausgabe von J. J. Hottinger und H. H. Vögeli, 1. Bd., 1838, S. 7).

[2] Charles Schmidt: Histoire littéraire de l'Alsace, Bd. 1, 1871, S. 141.

lung seines Lehrauftrages an der Universität die Briefe des Hieronymus und die Hymnen des Prudentius auslegte[1].

Mit Wimpfeling in mannigfacher äußerer und innerer Berührung stehend war ein Kreis von Männern, der sich seit dem Anfang der 1480er Jahre am Hofe des Kurfürsten Philipp I. um den pfälzischen Kanzler Johannes von Dalberg sammelte[2]. Die markantesten Gestalten waren Rudolf Agricola, Konrad Celtes, Johannes Trithemius und Johannes Reuchlin. Auch in diesem Kreise standen die Tendenzen eines souveränen Renaissancemenschentums, obschon sie gewiß bei Agricola und Celtes mitschwangen, keineswegs im Vordergrund — Agricola selbst hielt am Weihnachtstag 1484 vor der Heidelberger Universität „eine seiner schönsten Reden . . . über Christi Geburt und das Wunder der Menschwerdung . . . mit deutlich spürbarem Herzensanteil“[3] —; vielmehr wollte man durchaus innerhalb der Kirche stehen; so war Johannes von Dalberg selbst als Bischof von Worms „ein tüchtiger Kirchenfürst“[4], und Johannes Trithemius gehörte zu den Erneuerern des monastischen Lebens und verfaßte eine ganze Reihe von „opera pia et spiritualia“. Aber man wollte die Kirche reformieren durch einen Durchbruch, der aus der Enge des mittelalterlichen Horizontes noch kühner, freier und weiter als derjenige Wimpfelings in die Reichtümer der Antike vorstieß: der „homo trilinguis“ war das Ideal, der Mensch, der die drei Sprachen des klassischen Latein, des Griechischen und des Hebräischen beherrscht und imstande ist, die im Gefäß dieser Sprachen gefaßten Welten — man sah sie alle noch mehr oder weniger mit dem Vorzeichen der Christlichkeit versehen — für die Erneuerung des geistigen und geistlichen Lebens fruchtbar zu machen. „Renaissance des Christentums“ aus den reinen Quellen der christlichen und christlich verstandenen heidnischen Antike und des Judentums heraus, das war es, was sich in dem Heidelberger Kreis um den Kanzler und Bischof von Dalberg herum, in der „Sodalitas litteraria Rhenana“ anzukündigen begann. Allerdings dauerte diese „Blüte des Heidelberger Frühhumanismus“[5] kaum zwei Jahrzehnte; mit der Übersiedlung Johanns von Dalberg in seine bischöfliche Residenz Ladenburg im Jahre 1497 und mit dem Abgang Reuchlins nach Tübingen im Jahre 1499 ging sie zu Ende. Immerhin blieben ihre Anregungen in Kreisen der Heidelberger Universität lebendig; es waren vornehmlich Kreise, die bei Wimpfeling standen oder von ihm herkamen.

[1] Ebenda, S. 25.

[2] Vgl. zum Folgenden außer Gerhard Ritter: Die Heidelberger Universität, 1. Bd., vor allem Karl Morneweg: Johann von Dalberg, ein deutscher Humanist und Bischof. 1887, ferner die verschiedenen Publikationen Kart Hartfelders (zit. bei Joseph Knepper: Jakob Wimpfeling, 1902, S. XVIIf.).

[3] Gerhard Ritter: Die Heidelberger Universität, 1. Bd., S. 474.

[4] Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Bd., 1931, Sp. 123.

[5] Gerhard Ritter: Die Heidelberger Universität, Bd. 1, S. 481.

Das ist die Welt, in die am 20. Oktober 1499 „Joannes Huszgen de Wynsberg“ durch seine Immatrikulation an der Universität Heidelberg eintrat[1]. Er entschied sich für die „via antiqua“[2]. Als einer seiner Lehrer wird später ausdrücklich Johann Stock erwähnt; am 11. November 1520 schrieb nämlich Nikolaus Ellenbog an Oekolampad: „dum tyronem ageres in literaria palestra Heidelbergae sub Joanne Stock, non semel suspiciebam admirabarque in te vitae inculpatae integritatem, morum gravitatem et, qui eam aetatem ornat unice, laudabilem pudorem“[3]. Ob Oekolampad in einer Burse wohnte, etwa in der offiziellen Realistenburse des Doktors Wenck oder in einer privaten Realistenburse, entzieht sich unserer Kenntnis, ist aber, da es das Ordnungsgemäße war, als wahrscheinlich anzunehmen. Am 26. Mai 1501 bestand er unter neun Prüflingen im vierten Rang das Bakkalaureatsexamen und wurde am 10. Juni durch Johannes Tinctoris von Kirchberg nach feierlicher Disputation, der sogenannten Determination[4], zum Baccalaureus artium promoviert[5]. Darauf stieg er in der üblichen Frist[6] zum Magisterium auf: nachdem er die mehrtägige Einzelprüfung des „tentamen“ und die öffentliche Schauprüfung des „examen“ bestanden hatte, erhielt er am 5. Oktober 1503 unter fünf Prüflingen im zweiten Rang die „licencia in artibus“[7] und konnte darauf am 10. Oktober, wiederum nach feierlicher Determination, die „insignia magistralia“ aus der Hand Johannes Salls aus Calw entgegennehmen[8].

Aber nicht nur die Welt der „Septem artes liberales“ in der Beleuchtung des Thomismus traten dem Weinsberger Studenten in Heidelberg entgegen, sondern er kam auch in Berührung mit Wimpfeling, und die Welt Wimpfelings scheint ihn von Anfang an viel stärker beeindruckt zu haben. Schon im Jahre 1500 vereinigte sich nämlich „Joannes Heusegen“ mit andern „Heidelbergensis gymnasii praeceptores atque discipuli“ dazu, die dem jun-

[1] Oek.-Br., Bd. 1, S. 1.

[2] Das geht aus den im folgenden genannten Promotionen zum bacc. und mag. artium hervor. Oek.s Lehrer Konrad Költer hatte der „via moderna“ angehört (vgl. oben S. 12). Wer oder was mag Oek.s Entscheid für die „via antiqua“ bestimmt haben?

[3] Oek.-Br., Bd. 1, S. 136; Ellenbog studierte von 1497 bis spätestens 1501 in Heidelberg; er wohnte zuerst bei dem Heidelberger Theologieprofessor und Prediger Daniel Zanggenried, dann in der „bursa doctoris Wenck“ (Andreas Bigelmair und Friedrich Zoepfl: Nikolaus Ellenbog, Briefwechsel, 1938, S. XLII).

[4] Vgl. dazu Gerhard Ritter: Die Heidelberger Universität, Bd. 1, 1936, S. 185 u. 195f.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, S. 3.

[6] Vom 1. Okt. 1501 bis zum 31. Dez. 1502 befand sich die Universität Heidelberg in ihrer Mehrheit einer herrschenden Pestepidemie wegen im Exil; die „via antiqua“ hielt sich in Wimpfen auf (Toepke, Bd. 1, S. XLI u. 442, Anm. 6, Bd. 2, S. 427, Anm. 2); vermutlich befand sich auch Oek. unter den Wimpfener Emigranten.

[7] Vgl. dazu Gerhard Ritter: Die Heidelberger Universität, Bd. 1, 1936, S. 195f.

[8] Oek.-Br., Bd. 1, S. 2f.

gen Grafen Wolfgang von Löwenstein gewidmete „Adolescentia" Wimpfelings mit Epigrammen zu zieren; und wenn wir da als Oekolampads Beitrag lesen:

„Pectore verbigenam toto tu dilige Christum,
Justitiae qui fons hortulus estque piae.
Dulcis in Hyblaeo hoc quaerendus amaracus arvo;
Nam latet hic summi gratia magna Dei"[1],

so dürfen wir in diesen Versen wohl Geist vom Geiste Wimpfelings und seines Meisters Gerson finden[2]. Demnach scheint bereits im Jahre 1499/1500 zu Heidelberg jenes Schülerverhältnis Oekolampads zu Wimpfeling begründet worden zu sein, dem jener noch 1519 dadurch Ausdruck verleiht, daß er Jakob Spiegel, dem Neffen Wimpfelings, gegenüber von einer „vetus atque constans familiaritas et tecum et cum avunculo tuo Winphlingio, integerrimo illo theologo" schreibt[3].

2

Demjenigen, der den Magistergrad erworben hatte, lag eigentlich ob, „quod per duos annos continuos post suam promocionem ad gradum magisterii proxime futuros regere et legere velit in facultate arcium"[4], d. h. er sollte mindestens zwei Jahre lang das Magisterium als regelrechter Dozent der Artistenfakultät ausüben, wenn er auch zugleich in einer der obern Fakultäten weiterstudieren durfte. Allerdings wurde die „completio biennii regentiae post magisterium" vom Jahre 1502 an nicht mehr kategorisch verlangt; doch behielt sie noch insofern Bedeutung, als ein Magister ohne solche nicht in den Rat der Fakultät aufgenommen wurde[5].

Oekolampad scheint sofort von dieser Möglichkeit, von der „completio biennii regentiae post magisterium" Umgang zu nehmen, Gebrauch gemacht zu haben. Jedenfalls finden wir von einer an die Magisterprüfung anschließenden Ausübung der Dozententätigkeit in der Heidelberger Artistenfakultät nichts überliefert. Dagegen berichtet Capito in seiner „Vita" von 1534: „Posteaquam adeptus est magisterii titulum, Bononiam concessit, auditurus nescio quem iuris professorem, tum arcem existimationis obtinentem, patri

[1] Oek.-Br., Bd. 1, S. 1. Das „verbigenam" stammt aus dem „Cathemerinon liber" des Prudentius (Hymnus ante cibum, Z. 2); das legt die Vermutung nahe, daß Oek. die Vorlesung über Prudentius, die Wimpfeling während seines Heidelberger Aufenthaltes von 1498—1501 hielt (vgl. oben S. 23), gehört hat.

[2] Kaum ein anderes der zahlreichen Epigramme trägt diesen ausgeprägten Charakter von Christuskontemplation.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, S. 84.

[4] Toepke, Bd. 2, S. 361.

[5] Toepke, Bd. 2, S. 362.

in hoc obsequens; sed intra semestre tempus, partim valetudine coelum Italicum aversante, partim quod mercator, cui parens pecuniam, quo illic viveret, reddendam crediderat, non satis ex fide egerit, coactus est ad suos redire"[1].

Die Studentenschaft in Bologna zerfiel in einzelne „nationes". Von besonderer Bedeutung war die „natio Germanica". Sie trug den Charakter einer kirchlichen Bruderschaft. Alljährlich am Dreikönigstag oder am Sonntag darnach wurden in der Kirche Sancti Fridiani die beiden Prokuratoren gewählt. Für das Jahr 1503 waren es Christoph von Stadion, der spätere Bischof von Augsburg, und Detlev von Rantzau, für das Jahr 1504 Johannes von Wolffersdorf und Johannes Wallwitz, später Domherr zu Havelberg und Magdeburg. Ihnen lag die Sorge für den gemeinsamen Gottesdienst ob, und zur Bestreitung der damit verbundenen Auslagen und zur Anschaffung gottesdienstlicher Geräte hatten sie die neu ankommenden Scholaren nach ihren Einkünften zu besteuern[2]. Diese „natio Germanica" war auch für Oekolampad zuständig. Nun findet sich allerdings sein Name unter den damals bei der „natio Germanica" intitulierten „novicii" nicht verzeichnet[3]. Aber wenngleich Capito gelegentlich sehr flüchtig berichtet[4], so liegt doch nicht genügend Grund vor, seinem Bericht über die Bologneser Studienreise Oekolampads die Glaubwürdigkeit abzusprechen. Das Fehlen Oekolampads in den Akten der „natio Germanica" erklärt sich genügend aus der Tatsache, daß die Geldüberweisung des Vaters nicht funktionierte, und daß Oekolampad deswegen und wegen Kränklichkeit bald zurückreiste.

Student der Jurisprudenz in Bologna sein, konnte heißen, entweder das kanonische Recht oder das römische Recht oder beide zusammen studieren[5]. Die Mehrzahl der deutschen Studenten befliß sich mehr des kanonischen Rechts; es waren meistens Kleriker, zum Teil schon in höhern Würden, die sich durch das Studium des kanonischen Rechts für die hierarchische Laufbahn und die Ausübung wichtiger Kirchenämter vorbereiteten: „von den 4368 Scholaren, welche laut Matrikel in den Jahren 1289—1562 Mitglieder der deutschen Nation zu Bologna waren, hat es jeder 31. zum Bischof gebracht"[6]. Von Oekolampad dagegen bezeugt Capito ausdrücklich, daß

[1] Oek.-Br., Bd. 2, S. 744.

[2] Vgl. dazu Arnold Luschin von Ebengreuth: Vorläufige Mittheilungen über die Geschichte deutscher Rechtshörer in Italien, in: Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 127. Bd., Wien 1892, S. 154f.

[3] Vgl. Ernst Friedländer und Carlo Malagola: Acta Nationis Germanicae universitatis Bononiensis, 1887, S. 262ff., und: Gustav C. Knod: Deutsche Studenten in Bologna, 1899. Oder sollte sich Oek.s Name unter dem im Jahre 1504 intitulierten nicht identifizierbaren „Joannes Waldaufer" oder „Waldauser" verbergen?

[4] Vgl. Oek.-Br., Bd. 2, S. 750, Anm. 14 u. 22.

[5] Man konnte promovieren „in decretis", „in legibus" und „in utroque" (vgl. Luschin von Ebengreuth a. a. O., S. 61).

[6] Ebenda, S. 50.

er sich nach seiner Rückkehr aus Bologna der Theologie zugewandt habe: „posthabitis legibus civilibus“[1]. Das heißt aber, daß das Recht, dessen Studium Oekolampad in Bologna obliegen sollte, das bürgerliche Recht, das römische Recht war. Wie der Vater Luthers, so hatte also auch der Vater Oekolampads die Absicht, seinen Sohn, nachdem er den Plan, ihn dem Kaufmannsstande zuzuführen, hatte fallen lassen müssen, durch das Studium des Zivilrechts in weltliche Ämter und Würden zu bringen[2].

Um welches Lehrers willen der Vater Oekolampads den Sohn nach Bologna schickte, bleibt unbestimmt. Unter den Dozenten jener Jahre tritt keiner hervor, von dem wir mit Sicherheit urteilen könnten, daß er, wie Capito sich ausdrückt, „tum arcem existimationis“ innehatte[3]. Aber welche Lehrer sich Oekolampad in Bologna auch immer gewählt haben mochte, lange Zeit hat er nicht bei ihnen gehört. Immerhin einen gewissen Eindruck vom juristischen Betrieb der damaligen Zeit scheint er bekommen zu haben; wenigstens begründet Capito seinen Übergang zur Theologie damit, daß er sagt: „civiles controversiae minores videbantur, quam quae celsitudinem animi illius decerent“[4].

Nach der verunglückten Italienfahrt kehrte Oekolampad, wie uns Capito berichtet, an die Universität Heidelberg zurück[5]. Es ist anzunehmen, daß er nun das Magisterium in der Artistenfakultät, wenigstens während der zwei Pflichtjahre[6], ausübte, das sich ordnungsgemäß unmittelbar an die Magisterpromotion hätte anschließen sollen. Allerdings finden wir darüber nichts überliefert. Dagegen bezeugt Capito ausdrücklich, daß sich Oekolampad, wie wir bereits gehört haben, der Theologie zuwandte und außerdem die „literae humaniores“ und „linguae eruditae“ zu treiben begann[7].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, S. 744.

[2] Vgl. dazu Otto Scheel: Martin Luther, 3. Aufl., 1921, 1. Bd., S. 234ff.

[3] Die Professoren und ihre Vorlesungen sind verzeichnet in: Umberto Dallari: I Rotuli dei lettori legisti e artisti dello studio Bolognese dal 1384 al 1799, 1. Bd., 1888; von den Männern, die im Jahre 1503/4 römisches Recht dozierten, erwähnt Friedrich Carl von Savigny in seiner Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter nur Hippolytus de Marsiliis (6. Bd., 2. Ausg., 1850, S. 489). Überhaupt war Bologna damals durch Padua und andere Universitäten überholt (vgl. ebenda, S. 5).

[4] Oek.-Br., Bd. 2, S. 744. — Auch Wimpfeling hatte zuerst Jus studiert, allerdings Jus canonicum, und sich dann mit Widerwillen davon ab- und der Theologie zugewandt (Joseph Knepper: Jakob Wimpfeling, 1902, S. 18).

[5] Oek.-Br., Bd. 2, S. 744.

[6] Häufig betätigten sich die magistri artium, falls sie in einer der obern Fakultäten weiterstudierten, als Dozenten der artistischen Fakultät, bis sie, durch die Erwerbung des Lizentiatengrades (bei den Theologen nach zwölf, bei den Juristen nach zehn Jahren), in die Genossenschaft der obern Fakultät eintraten (vgl. dazu Ritter, a. a. O., S. 201; Heinrich Hermelink: Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 1906, S. 32; Otto Scheel: Martin Luther, 1. Bd., 3. Aufl., 1921, S. 237); ja, es begegnen häufig noch Lizentiaten der Theologie als ordentliche Mitglieder der Artistenfakultät (vgl. Toepke, Bd. 2, S. 424ff.).

[7] Oek.-Br., Bd. 2, S. 744.

Der Betrieb des Lehrens und Lernens an der theologischen Fakultät zerfiel in die Vorlesungen, die Disputationen und die Predigtübungen[1].

Den ersten Hauptgegenstand der Vorlesungen bildete die Heilige Schrift, die „sacra pagina". Sie wurde gelehrt in den drei zwölfjährigen Kursen der theologischen Ordinarien, der „sacrae theologiae" oder „sacrae paginae professores", über die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift: der eine las über die Evangelien, der andre über Episteln und Apokalypse, der dritte entweder über den Pentateuch oder über die großen und kleinen Propheten; „nur für den Fall, daß es einmal mehr als drei ordentliche Lehrer sein sollten, ist die Erklärung auch des Psalters oder des Buches Hiob oder der Weisheit in je zwölf Jahren vorgesehen"[2]. Die Methode dieser „magistralen" Vorlesungen war die „statarische": die großen Probleme der scholastischen Theologie wurden in ihnen in ausführlichen Darlegungen erörtert; die sechsbändige Lukasvorlesung des Heinrich von Homberg aus dem Beginne des 15. Jahrhunderts z. B. trägt den bezeichnenden Titel: „Dubia principalia et minus principalia in Lucae evangelium et prologos." Diese „statarischen" Bibelvorlesungen der Ordinarien wurden ergänzt durch die „kursorischen" der „cursores biblici"; in ihnen sollten die Scholaren die eigentliche bibelkundliche Grundlage erhalten; sie waren so gestaltet, daß in jeder Stunde ungefähr je ein Kapitel eines biblischen Buches nach Maßgabe der mittelalterlichen Kompilationen zur Schriftexegese ausgelegt wurde. Als zweiter Hauptgegenstand der Vorlesungen traten neben die Heilige Schrift die „Libri quattuor sententiarum" des Petrus Lombardus. Ihre Behandlung lag in erster Linie den Bakkalaren ob. Daß daneben auch die Professoren sich an der Auslegung der Sentenzen beteiligten, ist zum mindesten für Heidelberg nicht bezeugt.

Was den Studiengang eines Theologiestudenten betrifft, so hatte er sich zunächst fünf Jahre lang in den Vorlesungen nur hörend zu betätigen. Dann wurde er, wenn er die gestellten Bedingungen erfüllte, zum „cursor biblicus" befördert; „als solcher hatte er zwei Jahre lang je achtzig Kapitel, zuerst aus einem Buche des Alten, dann des Neuen Testamentes, nach genauer Anweisung und unter fortwährender Kontrolle der Fakultät, nicht eingehend (extense), sondern kursorisch (cursorie) zu erklären"[3]. Nach Erfüllung dieser Aufgabe sollte er sich ein Jahr lang, ohne eigene Lehrtätigkeit, in dogmatische Werke (Sentenzenkommentare und Summen) versenken. Dann konnte er zum „baccalarius sententiarius" aufsteigen. Als solcher hatte er während zweier Jahre einen eigenen Kommentar zum Sentenzenwerk des Petrus Lombardus vorzutragen; nach Ableistung der Hälfte dieser Vorlesung rückte

---

[1] Vgl. dazu Gerhard Ritter: Die Heidelberger Universität, S. 198ff., und August Thorbecke: Geschichte der Universität Heidelberg, 1. Abt., 1886.

[2] Ritter a. a. O., S. 210.

[3] Thorbecke a. a. O., S. 112.

er automatisch zum „baccalarius formatus“ auf. Auf die zweijährige Lehrtätigkeit als „baccalarius“ folgte eine ebenso lange Zeit der stillen Vorbereitung auf die Erlangung der vollen theologischen Meisterschaft durch das Studium der „doctores ecclesiae“ Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Gregorius; dann konnte endlich nach zwölf langen Jahren die „licentia doctorandi“ und der Grad eines Doktors der Theologie selbst, und damit das Recht, sich als „professor sacrae paginae“ zu betätigen, erworben werden. Daß diese Termine in der Zeit, da Oekolampad studierte, zum Teil erheblich herabgesetzt werden konnten, zeigt die Tatsache, daß Luther in nur fünfeinhalbjährigem Theologiestudium zum Doktorgrad aufstieg. Auch bei Oekolampad werden wir gewisse Abwandlungen der ursprünglichen Ordnung finden.

Neben diesem ganzen Lern- und Lehrbetrieb der Vorlesungen gehen als nicht minder wichtiger Teil der im Rahmen der theologischen Fakultät geleisteten Arbeit einher die Disputationen. Sie teilen sich in die drei bis fünf jährlichen ordentlichen Disputationen und in die Doktordisputationen mit ihrem Drum und Dran. Bestritten wurden sie von den Professoren, Doktoranden und Bakkalaren. Dazu kamen noch besondere Übungsturniere für die Scholaren und Bakkalare in den Sommerferien. „Für den Theologen genügte nicht, wie für den Artisten, eine gewisse rhetorische Gewandtheit in der Handhabung der gangbarsten Argumente und Redeformen; er mußte imstande sein, die Angriffe wissenschaftlicher Gegner unter Umständen auch ohne lange Einzelvorbereitung mit den Waffen der Dialektik siegreich zurückzuschlagen; je geringer die Zahl der theologischen Disputationen, um so größer war ihr Gewicht; sie nähern sich dem Wesen echter Kämpfe immerhin in höherm Grade als die rhetorischen Schauspiele der Artisten[1].“ Zu weltenwendender Bedeutung wurde die theologische Disputation durch die Reformatoren erhoben[2].

Endlich gehörte zu einer umfassenden Ausbildung in der Theologie auch die Übung in der Predigt und öffentlichen Rede; „ut eloquentia et arte praedicandi comprobetur“, heißt es in einem Statut der Pariser Universität[3]. So war auch in Heidelberg den Doktoren und älteren Bakkalaren jährlich eine lateinische Predigt oder eine erbauliche Ansprache bei festlicher Gelegenheit vorgeschrieben.

In die theologische Fakultät wirkte der Gegensatz der beiden „viae“ nicht so hinein, daß die Vorlesungen doppelt geführt worden wären, wohl aber so, daß die Dozentenschaft — sie wuchs ja organisch aus der artistischen Fakultät herauf — in Anhänger sowohl der einen wie der andern Richtung zerfiel. Der bedeutendste Theologe aus der Mitte des 15. Jahrhun-

[1] Gerhard Ritter: Die Heidelberger Universität, S. 201f.
[2] Vgl. die schöne Ausführung darüber bei Ritter a. a. O., S. 206f.
[3] Hermelink a. a. O., S. 55; vgl. dazu Rauscher: Praedikaturen, S. 153.

derts, der uns schon bekannte Johannes Wenck von Herrenberg, war Vertreter der „via antiqua" gewesen; in seiner Theologie hat das Praktisch-Seelsorgerliche einen besondern Akzent, und der scholastischen Tradition finden sich in reichem Maße kontemplative Elemente beigemischt[1]. In der gleichen Richtung geht die Sentenzenvorlesung des Heidelberger Thomisten Leonhart Romolt aus den 1460er Jahren: „hier ist nicht nur viel sophistisches, sondern vor allem auch rhetorisches Rankenwerk beschnitten; die Verwendung scholastischer Autoritäten und die Erörterung ihrer Kontroversen erscheint, im Vergleich etwa mit Marsilius [von Inghen], stark eingeschränkt; der Bibeltext, Aristoteles, Augustin, der Lombarde treten als Grundlage der Erörterung schärfer hervor; außer ihnen werden fast nur noch Scholastiker des 13. Jahrhunderts, vor allem Thomas, Alexander von Hales und Skotus zitiert; eine auffallend große Rolle spielen daneben wie auch bei andern Vertretern der „via antiqua" die mystischen Schriften des Pseudodionysius; er wird geradezu als „theologorum monarcha" gerühmt, neben ihm Thomas von Aquin als scharfsinnigster der Scholastiker und als frommer Beter" — „ubi humanum ingenium deficere sensit, ad orationem convolavit" — „schließlich auch der große Augustin; besser aber und zuverlässiger als alle Autoritäten erscheint dem Redner Gottes Wort selbst."[2]

Als Dozenten der theologischen Fakultät begegnen uns im ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts: Pallas Spangel von Neustadt an der Hardt (1466 mag. art. viae antiquae, 1473 erwähnt als bacc. theol., März 1477 als bacc. form. theol., Juni 1477 als lic. theol., 1484 als prof. theol., 1512 gest.). Jodocus Brechtel von Rorbach (1471 mag. art. viae modernae, 1489 erwähnt als bacc. theol., 1508 als prof. theol., 1520 gest.), Johannes Schoeff von Heidelberg (1477 mag. art. viae antiquae, 1500 erwähnt als bacc. form. theol), Johannes Odenwald von Rothenberg (1484 mag. art. viae antiquae, 1495 erwähnt als bacc. theol., 1496 als lic. theol., 1506 als prof. theol., 1507 gest.), Johannes Sall von Calw (1486 mag. art. viae antiquae, 1496 erwähnt als bacc. theol., 1498 als lic. theol., 1507 gest.), Johannes Tinctoris von Kirchberg (1487 mag art. viae antiquae, 1494 erwähnt als bacc. theol., 1498 als lic. theol., 1508 gest. als prof. theol.), Johannes Stock von Eberstadt (1489 mag. art. viae antiquae, 1497 erwähnt als bacc. theol., 1501 als bacc. form. theol.), Markus Stiesz von Ittlingen (1495 mag. art viae antiquae, 1505 als bacc. form. theol., 1508 als lic. theol., 1526 gest. als prof. theol.), Sebastian Brenneisen von Gebweiler (1496 mag. art. viae antiquae, 1502 erwähnt als bacc. theol., von 1504 an Prädikant in Schwäbisch-Hall, 1513 dr. theol., 1513 gest.), Peter Scheibenhart von Deidesheim (1496 mag. art. viae antiquae, 1503 erwähnt als bacc. form. theol., 1507 als lic. theol., 1519 als prof. theol., 1529 gest.), Johannes Richardi von Epfenbach (1497 mag. art. viae

[1] Gerhard Ritter: Die Heidelberger Universität, S. 421 ff.
[2] Gerhard Ritter: Die Heidelberger Universität, S. 419 f.

modernae, 1508 erwähnt als bacc. theol., im Januar 1513 dr. theol., im Juni 1513 erwähnt als prof. theol.), Burckhard Hoffmann von Heidelberg (1497 mag. art. viae antiquae, 1507 erwähnt als bacc. theol.), Jakob Hartlieb von Landau (1497 mag. art. via modernae, 1503 erwähnt als bacc. theol., 1513 dr. theol.), Johannes Gernoldi von Billigheim (1499 mag. art. viae antiquae, 1506 erwähnt als bacc. theol., 1512 als lic. theol., 1513 dr. theol., 1514 gest.) und Laurentius Wolf von Speyer (1501 bacc. art viae modernae, 1508 erwähnt als bacc. theol.). Möglicherweise kommen für den besagten Zeitraum auch noch Jodocus Gallus von Ruffach (1480 mag. art. viae modernae, 1484 erwähnt als bacc. theol., 1492 als lic. theol., 1508 gestorben als „plebanus Heidelbergensis") und Daniel Zanggenried von Memmingen (1484 mag. art. viae antiquae, 1493 erwähnt als bacc. theol., 1496 als prof. theol., 1530 gestorben als „canonicus et praedicator ecclesiae Wormacensis") als Dozenten der theologischen Fakultät in Betracht[1]. Der bedeutendste dieser Männer war wohl Pallas Spangel; als Scholastiker betätigte er sich durch die Herausgabe des Sentenzenkommentars des thomistisch gerichteten Augustinereremiten Thomas von Straßburg; im übrigen war er aufs engste mit Wimpfeling verbunden[2]. Gleichen Geistes ist Jodocus Gallus, der Oheim Konrad Pellikans[3]. Auch Jakob Hartlieb[4], Johannes Stock[5], Sebastian Brenneisen[6] und Laurentius Wolf[7] bewegten sich in der Nähe Wimpfelings.

Das Heidelberger Theologiestudium Oekolampads im einzelnen bleibt im Dunkeln. Nur einen seiner theologischen Lehrer nennt er, Peter Scheibenhart[8]: im Dezember 1525 schreibt er an Martin Frecht, den Dekan der Heidelberger Artistenfakultät: „Petro Scybenhardo, dilectissimo praeceptori, salutem in Domino precor; ad illum non ausim scribere, a quo tanto tempore ne literam quidem recepi"[9]; und ebenso an Frecht, den unterdessen zu Scheibenharts Nachfolger in der theologischen Professur nachgerückten, ist das Wort vom April 1530 gerichtet: „erat Schybenhardus, antecessor tuus, vir bonus et eruditus; sed praestantiorem animum requirebat locus iste, nempe mundi contemptorem et omnia pro incremento gloriae Christi calcantem"[10]. Im übrigen sind wir auf den Bericht aus der „Vita" Capitos an-

[1] Vgl. dazu Toepke, passim: über Zanggenried vgl. außerdem Joseph Knepper: Jakob Wimpfeling, 1902, S. 99f.

[2] Vgl. ADB, Bd. 35, S. 32f.; dazu Knepper a. a. O., passim.

[3] Vgl. ADB, Bd. 8, S. 348ff.; dazu Knepper a. a. O., passim.

[4] Vgl. ADB, Bd. 10, S. 669f.; dazu Ritter a. a. O., S. 485, Z. 25ff.

[5] Vgl. die „Epigrammata diversorum Heydelbergensis gymnasii praeceptorum atque discipulorum" im Anhang von Wimpfelings „Adolescentia".

[6] Vgl. Rauscher: Praedikaturen.

[7] Vgl. die genannten „Epigrammata".

[8] Über Peter Scheibenhart vgl. Arnold Siben: Magister Peter Scheibenhart, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, Bd. 89, 1936, S. 74ff.

[9] Oek.-Br., Bd. 1, S. 433.

[10] Oek.-Br., Bd. 2, S. 436.

gewiesen: „eo flagrabat cognoscendae veritatis desiderio, ut quaestionum et sophismatum inanium odiosis taediis non averteretur, quae fere ingenia liberaliter instituta a sacris literis vel obiter gustandis deterrent; post Thomann vero Richardum inter scholasticos praecipue amplexus est; Gersonem trivit non indiligenter, quod is videretur ad alendam pietatem comparatior; Scoti acumen neglexit; neque aequalium more ad singulas argutias attonitus haesit, sed ad summam eius professionis avidus properabat; cum paucis de profectu studiorum suorum conferebat, iniquior theatralibus istis disputationibus, quae ad superbiam, ad rixas, ad supercilium adolescentum ingenia multa corrupere iam saeculis aliquot“[1].

Wie schon erwähnt wurde, berichtet Capito, daß sich Oekolampad nicht nur der Theologie, sondern auch den „literae humaniores“ und den „linguae eruditae“ gewidmet habe[2]. Doch wissen wir darüber noch weniger als über sein Theologiestudium. Auch wenn wir annehmen, daß die Hinwendung zu den „literae humaniores“ und den „linguae eruditae“ tatsächlich schon in jene ersten Jahre des Heidelberger Theologiestudiums fällt, so bleibt doch fraglich, was darunter zu verstehen ist — man wird an ein weiteres Eindringen in die lateinische Antike und vielleicht auch an erste, anfängerhafte Bemühungen um das Griechische zu denken haben —; und es bleibt fernerhin fraglich, unter wessen Leitung Oekolampad diese Eroberungen vorgenommen hat. Es werden Männer gewesen sein, in denen die Anregungen des Heidelberger Frühhumanismus weiterlebten, wie die bereits genannten Wimpfelingschen Theologen Pallas Spangel und Jodocus Gallus oder die ebenfalls aufs engste mit Wimpfeling verbundenen Juristen Adam Wernher von Themar und Johannes Wacker von Sinsheim[3]. Auch an Privatstudien Oekolampads darf gedacht werden, wie wir sie ein paar Jahre später bei dem Heidelberger Studenten und Spangelzögling Philipp Melanchthon treffen[4]. Immerhin finden wir Oekolampad erst seit 1513 von dem christlichen Humanismus, der bewußt über das Mittelalter zurückgriff, erfaßt; bis dahin blieb er im wesentlichen im Bannkreis Wimpfelings. Nur daß 1511 sein gräzisierter Humanistenname „Icolampadius“ erscheint[5], und daß 1512 die ersten griechischen Brocken in seinen „Declamationes de passione Domini“ auftauchen[6].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, S. 744.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, S. 744.

[3] Vgl. dazu Joseph Knepper: Jakob Wimpfeling, 1902, passim, sowie Ritter a. a. O., passim; über die lateinischen Klassiker, die Wernher und Wacker, dazu Stock bereits 1490 auslegten, berichtet das Chronikon des Pellikan (Ausgabe v. 1877, S. 9).

[4] Vgl. dazu Karl Hartfelder: Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae, 1889, S. 12ff.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, S. 18 u. 605ff.; Gräzisierungen kommen allerdings schon im Wimpfelingschen Kreise vor (vgl. Wimpfelings „Isidoneus“ [= εἴσοδος νέος]).

[6] Auf dem Titelblatt ist von der „διαθηκη του αρχαγορητου“ die Rede; im Text wird Christus oft als „prothoconcionator [!]“ bezeichnet; vgl. unten S. 43ff.

Nachdem sich Oekolampad etwa zwei Jahre lang in Heidelberg der Theologie und den „litterae humaniores" hingegeben hatte, wurde er, bevor er auch nur den Grad eines Cursor biblicus hätte erlangen können, aus diesem Studium herausgerissen, indem er am 18. Februar 1506 als „pedigog und zuchtmeister" der jungen Prinzen in den Dienst Kurfürst Philipps von der Pfalz trat[1]. Die Berufung dürfte durch Wimpfeling oder seinen Heidelberger Kreis vermittelt sein. Unter den frühern Pädagogen des kurpfälzischen Hofes finden wir Adam Wernher von Themar[2] und Johann Reuchlin[3]. Die jungen Pfalzgrafen, denen Oekolampad beigesellt wurde, waren wohl die Prinzen Georg, Heinrich, Johann und Wolfgang; Georg war 1486, Heinrich 1487, Johann 1488 und Wolfgang 1494 geboren; einige von ihnen besaßen bereits hohe kirchliche Pfründen; so hatte Georg schon mit dreizehn Jahren die Würde eines Propstes des Mainzer Domkapitels erlangt; und Heinrich war eben seit 1506 Propst des Mainzer Stiftes St. Alban[4]. Als Oekolampad den Prinzen als Pädagog beigeordnet wurde, befanden sie sich alle in Mainz, teils zu ihrer Ausbildung, teils zur Versehung ihrer kirchlichen Ämter[5]. So brachte der Eintritt in den Dienst des pfälzischen Kurfürsten für Oekolampad die Übersiedlung von Heidelberg nach Mainz mit sich.

Die pfälzischen Prinzen scheinen in Mainz einen eigenen kleinen Hofhalt geführt zu haben. An der Spitze stand der Hofmeister[6], unter ihm Oekolampad als „pedigog und zuchtmaister"; dann kam der am 25. Dezember 1505 in Dienst genommene Kammer- und Hofschneider Hans von Freisingen[7]; endlich werden genannt in der Bestallungsurkunde für den Kammer- und Hofschneider „annder hoffgesindt" der Prinzen, in der Bestallungsurkunde für Oekolampad „ir knaben unnd knecht" und die „personen, so by unnsern sonen sein". Oekolampad insbesondere lagen folgende Pflichten ob: er hatte die Prinzen zu unterrichten in Büchern, auch guten Sitten und Gebärden; er hatte dafür zu sorgen, daß sie zu gebührlicher Zeit des Morgens aufstehen und des Nachts niedergehen, daß sie alle Tage ihre „horas" beten und zur Kirche gehen, daß sie vormittags und nachmittags ihre „stund" — gemeint ist wohl Privatunterricht, vielleicht auch die Vorlesung an der Universität — nicht versäumen und fleißig lehren; ferner hatte er mit dem Hofmeister zusammen, oder jedenfalls einer von ihnen, diejeni-

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 7.

[2] Zeitschr. für Gesch. des Oberrheins, Bd. 33, 1880, S. 3f.

[3] Monumenta Germaniae Paedagogica, Bd. 19, 1899, S. 5f.

[4] Paul Kalkoff: Huttens Vagantenzeit und Ende, 1925, S. 235; ADB, Bd. 44, S. 305; Joseph Schlecht: Die Pfalzgrafen Philipp und Heinrich als Bischöfe von Freising, in: Sammelblatt des hist. Vereins Freising, 6. u. 7. Jg., 1898, S. 53.

[5] Vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 5 u. 6.

[6] Mehrfach erwähnt in der Bestallungsurkunde für Oek.

[7] Monumenta Germaniae Paedagogica, Bd. 19, 1899, S. 9ff.

gen der Prinzen, die „zu kore“[1] gingen — d. h. wohl: die in Ausübung ihres geistlichen Amtes beim Chordienst mitwirkten —, zu begleiten und darauf zu achten, daß sie sich „weszlich“ halten, auch darauf zu sehen, daß die Dienerschaft den Gottesdienst mitbesuche; sodann sollte Oekolampad für Anstand sorgen, wenn bei den Prinzen ein Gastmahl stattfand; endlich war ihm aufgetragen, wöchentlich mit dem Hofmeister zusammen die geldliche Angelegenheit des Hofhaltes in Ordnung zu bringen.

Dieser prinzliche Mikrokosmos führte sein Dasein in dem wohl größten Zentrum kirchlichen Lebens in Deutschland. Die etwa 6000 Einwohner zählende Stadt mag 800 bis 1000 Priester, Mönche und Nonnen beherbergt haben. Die ganze Not der damaligen Kirche stellte sich darin dem Auge dar: Pfründenhäufung, Verweltlichung und Unsittlichkeit des Klerus, finanzielle Aussaugung der Laienwelt durch die Ansprüche, die die Institutionen der Erzdiözese wie des römischen Stuhles stellten[2]. Daneben waren aber auch sowohl am erzbischöflichen Hofe wie unter der Stifts- und Pfarrgeistlichkeit wie an der Universität Kreise vorhanden, die mit Ernst und Eifer der Kirche dienten[3]. Unter ihnen stehen in erster Linie Männer, die vom Wimpfelingschen Reformgeist erfaßt waren, so Jakob Merstetter, Pfarrer zu St. Emmeram und Professor der Theologie[4], und der Jurist Dietrich Gresemund, der am erzbischöflichen Hofe verschiedene einflußreiche Ämter bekleidete[5]. Auch Jakob von Liebenstein selbst, der von 1504—1508 den erzbischöflichen Stuhl innehatte, darf mit ihnen zusammen genannt werden[6]. Eine

[1] Monumenta Germaniae Paedagogica, Bd. 19, 1899, S. 12, und Oek.-Br., Bd. 1, S. 4, lesen: „zu kere“; bereits früher las jedoch Karl Hartfelder: „zu kore“ (Vierteljahrsschrift für Kultur und Litteratur der Renaissance, 1. Jg., 1886, S. 503); nach freundlicher Auskunft des Generallandesarchivs in Karlsruhe ist in der Tat „zu kore“ die richtige Lesung; vgl. dazu Jakob und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch, 2. Bd., 1860, Sp. 618, u. 5. Bd., 1873, Sp. 1793.

[2] Vgl. dazu: 1. Fritz Herrmann: Die evangelische Bewegung zu Mainz im Reformationszeitalter, 1907, 1ff.; 2. F. W. E. Roth: Aus dem Leben einiger Theologieprofessoren zu Mainz im 15.—16. Jahrhundert, in: Der Katholik; Zeitschr. f. kath. Wissenschaft und kirchliches Leben, 89. Jg., 1909, 4. Folge, Bd. 40, S. 422ff.; 3. Andreas Ludwig Veit: Kirche und Kirchenreform in der Erzdiözese Mainz im Zeitalter der Glaubensspaltung und der beginnenden tridentinischen Reformation, 1920, S. 1ff.; 4. Paul Kalkoff: Huttens Vagantenzeit und Untergang, 1925, S. 221ff.; 5. Heinrich Schrohe: Zur Geschichte der Mainzer Universität in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts, in: Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde, N. F., 15. Bd., 1928, S. 609ff.

[3] Vgl. z. B. Franz Falk: Die pfarramtlichen Aufzeichnungen des Florentius Diel zu St. Christoph in Mainz (1491—1518), 1904.

[4] Vgl. dazu H. F. Singer: Der Humanist Jakob Merstetter, 1904.

[5] Vgl. dazu Gustav Bauch: Aus der Geschichte des Mainzer Humanismus, in: Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde, N. F., Bd. 5, 1907, S. 18ff., sowie Kalkoff a. a. O., S. 200ff.

[6] Über Jakob von Liebenstein vgl. die Mainzer Bistumsgeschichte, die kein Gerin-

Schrift des Jahres 1505 bringt die Gemeinschaft dieser Männer unter sich und mit Wimpfeling in sprechender Weise zum Ausdruck, das „Soliloquium pro pace Christianorum et pro Helvetiis, ut resipiscant"; sie stammt aus der Feder Wimpfelings, ist gewidmet „reverendissimo in Christo patri et domino Jacobo, divina dispositione archiepiscopo Moguntino ac principi electori" und bringt am Schluß je ein Epigramm Dietrich Gresemunds und Jakob Merstetters[1]. Neben diesem Wimpfelingschen Reformgeist und weithin mit ihm, wie in Heidelberg, Hand in Hand gehend hatte aber auch der christliche Humanismus in Mainz Boden gefaßt. Sein Hauptvertreter war Johannes Rhagius von Sommerfeld (Aesticampianus), etwa 1502 von Erzbischof Berthold von Henneberg mit einer Professur für Rhetorik und Moralphilosophie betraut[2]; durch ihn wurde das „Doctrinale" des „grammaticus siccus, acerbus, iners" Alexander von Villa Dei, „an dessen barbarischen leoninischen Versen die scholastische dialektisch-metaphysische Behandlung der Grammatik die schlimmsten exotischen Blüten getrieben hatte", zu Fall gebracht und durch „eine schlichte, praktische Grammatik ... ohne philosophisches Beiwerk ersetzt"[3]. In der gleichen Linie liegt die Errichtung einer Lektur für Geschichte im Jahre 1504 durch den Juristen Ivo Wittich[4]. Den Geist und den Bereich dieses Wimpfelingisch-humanistischen Mainzer Kreises fassen wir in einer Sammlung von Epigrammen, die Aesticampian 1507 in Leipzig herausgab; dem Ganzen verleiht die Prägung der Hymnus auf den heiligen Martinus, den Patron der Mainzer Erzdiözese; ihm reiht sich an ein Hymnus „in laudem Barbarae", ferner ein Gedicht „De hostia sacramenti, in sanguineam carnem mutata, in monte sancti Albani religiose custodita"; gewidmet ist die Sammlung dem Erzbischof Jakob von Liebenstein; im übrigen begegnen neben zahlreichen Dom- und Stiftsherren Männer wie Dietrich Gresemund, Jakob Merstetter und Ivo Wittich; ebenso erhält Wimpfeling eine Huldigung[5].

Mit diesem Kreise standen nun auch die kurpfälzischen Prinzen durch

gerer als Wimpfeling selbst verfaßt hat (Knepper a. a. O., S. 297ff. sowie Georg Englert: Commentatio de catalogo archiepiscoporum Moguntinensium Wimpfelingiano, 1862), außerdem Bauch a. a. O., S. 49; Kalkoff a. a. O., S. 231 u. 250.

[1] Vgl. dazu Knepper a. a. O.; für Wimpfeling war der Abfall der Schweizer vom Reiche ein Verrat an der Idee des christlich-universalen Kaisertums; am Schluß des „Soliloquium" läßt er auch Niklaus von Flüe auftreten (vgl. dazu Robert Durrer: Bruder Klaus, 1. Bd., 1917ff., S. 575ff.).

[2] Vgl. dazu Bauch a. a. O., S. 45ff.

[3] Bauch a. a. O., S. 44f., u. Kalkoff a. a. O., S. 203f.

[4] F. W. E. Roth: Beiträge zur Mainzer Schriftstellergeschichte des 15. u. 16. Jahrhunderts, in: Der Katholik; Ztschr. f. kath. Wissenschaft und kirchl. Leben, 1898, 78. Jg., II, S. 106ff.; F.W.E.Roth: Schwäbische Gelehrte des 15.u.16. Jahrhunderts in Mainzer Diensten, in: Württemb. Vierteljahrshefte für Landesgesch., N. F., IX. Jg., 1900, S. 298ff.; Bauch a. a. O., S. 12ff.; Kalkoff a. a. O., S. 198ff.

[5] Singer a. a. O., S. 38f.; Bauch a. a. O., S. 50ff.

ihre gesellschaftliche Stellung, durch ihre Ämter und durch ihre Studien in innigster Berührung. So erhält auch jeder von ihnen in der Sammlung Aesticampians sein Epigramm[1]. Dadurch wurde auch Oekolampad mit der Wimpfelingisch-humanistischen Mainzer Bewegung in Verbindung gebracht. Ob er über diese durch seine Zöglinge vermittelte Beziehung hinaus unmittelbar an ihr teilnahm, durch eigenes Studium an der Universität und durch persönlichen Umgang mit einzelnen ihrer Vertreter, entzieht sich unserer Kenntnis[2]. Viel Zeit und Kraft wird ihm dazu neben seinem Pädagogenamt mit dessen doch auch sehr höfisch-weltlichen Verpflichtungen nicht übrig geblieben sein.

Unter diesen Umständen ist es durchaus wahrscheinlich, wenn Capito in seiner „Vita" berichtet, Oekolampad habe durch sein Pädagogenamt am kurpfälzischen Hofe den Zugang „ad summa commoda evadendi" offengestanden; aber die „vis animi tam divini et ad iuvandam pietatem nati" habe ihn in anderer Richtung gewiesen; so habe er dem Hofe, sobald es möglich gewesen sei, Valet gesagt[3]. Dies dürfte spätestens im August 1508 der Fall gewesen sein; damals stellte nämlich der eben zur Regierung gekommene Kurfürst Ludwig V. für seinen Bruder Heinrich den Diether von Kirchberg und für seinen Bruder Wolfgang den Jakob Simler von Durlach zu Pädagogen an[4]; Johann aber war bereits am 13. Dezember 1507 als Bischof von Regensburg inthronisiert worden[5]; und der inzwischen zweiund-

---

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 6, und Bauch a. a. O., S. 52.

[2] Die Mainzer Matrikel ist erst von 1578 an erhalten (F. W. E. Roth, in: Katholik, 78. Jg., II, 1898, S. 99). — Eine Beziehung zu Gresemund begegnet erst im Jahre 1512: da sandte Oek. sein: „In Wolfgangum, comitem in Lewenstein, incendio absumptum, epitaphium" an Wimpfeling, und dieser veröffentlichte es als Anhang zu Gresemunds „umfangreichstem poetischen Werk", der „Historia violatae crucis", am 18. März 1512 bei Renatus Beck in Straßburg (vgl. zu dieser Ausgabe Charles Schmidt: Répertoire bibliographique Strasbourgeois, 4. Teil, 1893, S. 16, Nr. 4; in Oek.-Bibliogr., Nr. 3, und in Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 11, habe ich nur die Ausgabe von 1514 genannt; zur Sache vgl. Knepper a. a. O., S. 252, und Bauch a. a. O., S. 32f.). Daß diese Veröffentlichung von Oek.s Epitaph in einer Schrift Gresemunds eine persönliche Bekanntschaft der beiden Männer voraussetzt, und daß diese, wenn sie bestanden haben sollte, auf den Mainzer Aufenthalt Oek.s zurückgeht, ist aber damit nicht erwiesen. — 1522 sehen wir ferner Oek. in nahen Beziehungen zu Johann Stumpf von Eberbach, der seit 1509 Mitglied der Mainzer theologischen Fakultät war (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 122ff.); doch scheinen diese Beziehungen erst beim Mainzer Aufenthalt Oek.s von 1522 begründet worden zu sein. Das gleiche dürfte von den Beziehungen zu dem Domherrn Marquard von Hattstein (Oek.-Br., Bd. 1, S. 176), dem Historiker und Gräzisten Nikolaus Carbach und dem Domvikar Andreas Maier (Oek.-Br., Bd. 1, S. 204) gelten; Carbach las allerdings vielleicht bereits seit 1505 (F. W. E. Roth, in: Katholik, 1898, 78. Jg., II, S. 352ff.).

[3] Oek.-Br., Bd. 2, S. 744f.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, S. 5, Anm. 6.

[5] ADB, Bd. 14, S. 305.

zwanzig Jahre alt gewordene Pfalzgraf Georg, der hochehrwürdige Dompropst von Mainz, wird kaum mehr einen „zuchtmeister" benötigt haben, wie ihn die Bestallungsurkunde für Oekolampad umschrieb.

Was aber unternahm Oekolampad, nachdem er den kurfürstlichen Dienst verlassen hatte? Wir wissen darüber nur, was Capito berichtet: „ad pia studia prosequenda sese iterum abdidit"[1]. Am nächsten liegt es, dabei an eine Wiederaufnahme der Studien in Heidelberg zu denken.

Bald jedoch drängte es ihn, im praktischen Amt am Aufbau und an der Erneuerung der Kirche selbst mitzuarbeiten. So reifte bei ihm und seinen Eltern der Plan — Capito nennt folgende zwei Gründe: „ex eo quod ille esset valetudine imbecilliore et omnino profiteretur ecclesiasten eximium" —, in Weinsberg eine Predigtpfründe für ihn zu schaffen[2]. Am 8. April 1510 wurde die Urkunde über die Errichtung dieser Predigtpfründe durch Bürgermeister und Rat der Stadt Weinsberg ausgefertigt[3], am 13. April 1510 präsentierte Herzog Ulrich von Württemberg „magistrum Johannem Hewsgin ex Weinsperg" dem Würzburger Bischof Lorenz von Bibra „ad praedictam praedicaturam"[4], und am 9. Juni 1510 bestätigte dieser Oekolampad zu seinem Amte[5].

Diese Bestätigung setzt den Empfang der Priesterweihe voraus[6]. Es ist anzunehmen, daß Oekolampad sie samt den Vorweihen in den der Bestätigung vorangehenden Wochen oder Monaten empfangen hat, wohl durch den Bischof von Würzburg[7].

Vielleicht ging dieser Priesterweihe auch noch ein theologisches Studium und eine theologische Prüfung in Würzburg voraus. 1419 hatte jedenfalls

[1] Oek.-Br., Bd. 2, S. 745.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, S. 745.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 7, S. 7ff.
[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 8, S. 13.
[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 9, S. 13ff.
[6] Rauscher, S. 160.
[7] Die Würzburger Ordinationsbücher beginnen erst mit dem 3. März 1520 (frdl. Mitteilung von Dr. Franz Josef Bendel in Würzburg). — Als Weihetage kommen (wiederum nach frdl. Mitteilung von Dr. Bendel) in der Diözese Würzburg in Betracht: 1. Der Samstag in angaria (Fronfasten) Cinerum, 2. der Samstag der Hebdomada mediana (Samstag nach Lätare), 3. der Karsamstag, 4. der Samstag in angaria Trinitatis (Samstag vor Trinitatis), 5. der Samstag in angaria Crucis (Samstag nach Kreuzerhöhung); 6. der Samstag in angaria Luciae (Samstag nach Luciae oder nach der Oktave Luciae). An diesen Tagen wurden nach Bedarf alle Arten von Weihen erteilt. Doch mußten natürlich bei jedem Weihekandidaten die vorgeschriebenen Interstitien innegehalten werden: die Tonsur und die vier ordines minores konnten an einem Tage erteilt werden, dann folgten in Abständen von mindestens je einem Weihetag zum andern (Ausnahmen sind allerdings möglich) die Subdiakonats-, die Diakonats- und die Priesterweihe (vgl. dazu auch H. Grotefend: Zeitrechnung des Deutschen Mittelalters und der Neuzeit, 1. Bd., 1891, S. 80f., 161; Otto Scheel: Martin Luther, 3. u. 4. Aufl., 2. Bd., 1930, S. 77ff.).

Bischof Johann von Brunn eine Domprädikatur geschaffen und damit ein theologisches Lehramt verbunden; dem Inhaber dieses Doppelamtes lag gemeinsam mit dem Domscholastikus auch „die Prüfung über die wissenschaftliche und sittliche Befähigung der Weihekandidaten" ob. Daneben übten seit 1451 die Weihbischöfe eine theologische Lehrtätigkeit aus. Von 1499—1512 versah diese zweite theologische Professur Kaspar Grünwald, Doktor der Theologie und vorher Professor der Universität Freiburg i. Br.; er gehörte dem Dominikanerorden an und hielt seine Vorlesungen im Dominikanerkloster ab[1]. Ob allerdings Priesteramtskandidaten wie Oekolampad, die artistische und theologische Universitätsstudien hinter sich hatten und einen akademischen Grad besaßen, zu diesen Würzburger Studien und Prüfungen auch noch verpflichtet waren, bleibt fraglich.

3

Die Errichtung von Prädikaturen war ein Teil der spätmittelalterlichen Reformbewegung. Wohl gehörte die Predigt zum Pflichtenkreis der Pfarrgeistlichkeit; aber die meisten ihrer Vertreter waren dazu wegen mangelnder Bildung nicht imstande. Auch waren längst die Bettelorden in die Lücke getreten und hatten es unternommen, mit weitberühmten Kanzelrednern in ihren großen Gotteshäusern dem Volk mit dem Worte zu dienen; aber im 15. und beginnenden 16. Jahrhundert war auch ihre Zeit vorüber: „ihre Schulen verfielen, das Studium wurde in ihren Klöstern vernachlässigt . . . und so konnte es nicht ausbleiben, daß auch ihre Prediger, was ihnen an Bildung und religiöser Tiefe fehlte, durch lärmenden Vortrag, rohe Übertreibung des Ausdrucks, durch kirchliche Fabeln und weltliche Possen zu ersetzen suchten[2]." Da ging man dazu über, zu den ordentlichen Pfarrämtern mit ihren vorwiegend kultischen Aufgaben hinzu besondere Pfründen für Geistliche zu schaffen, die, im Besitze einer gründlichen Universitätsbildung — meistens wurde den Anwärtern der Prädikaturen der Besitz eines höhern Grades der Theologie oder des kanonischen Rechtes zur Bedingung gemacht —, nur der Predigt obzuliegen, dazu, wo es die Umstände erlaubten oder geboten, besonders an Domkirchen, noch den übrigen Klerus durch theologische Vorlesungen zu fördern hatten.

Zu den bedeutendsten Inhabern solcher Prädikaturen an der Wende des 15. zum 16. Jahrhundert gehörten Johannes Geiler von Kaisersberg am Straßburger und Johannes Heynlin von Stein am Basler Münster[3]. Die Macht

[1] Vgl. dazu C. Braun: Geschichte der Heranbildung des Klerus in der Diözese Würzburg, Bd. 1, 1889, S. 53f., 76ff.

[2] R. Cruel: Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, 1879, S. 643.

[3] Vgl. die prächtige Schilderung der Basler Münsterprädikaturen in Rudolf Wackernagel: Geschichte der Stadt Basel, 2. Bd., 2. Teil, 1916, S. 854ff.

ihres Wirkens prägt sich in augenfälliger Form bis auf den heutigen Tag in den für sie 1485 und 1486 errichteten Kanzeln aus. Dem innern Gehalte nach aber erfassen wir das, was den Reformtheologen jener Zeit die Predigt war und sein sollte, in umfassender Darlegung im „Manuale curatorum, praedicandi praebens modum“ des dem Wimpfelingkreis angehörenden Basler Professors und Pfarrers Ulrich Surgant[1] von 1503; mit dem Worte: „cura et regimen animarum praecipue in verbo Dei consistit, cum in ista instructione docetur via, per quam pergendum est ad regnum coelorum“. widmet er das Werk seinen beiden Helfern Petrus Kessler und Johannes Bruwiler[2] und hofft, daß es ihnen helfe, ihr Amt so zu versehen, daß sie leuchten werden „quasi stellae in perpetuas aeternitates“.

An dieser Bewegung der Errichtung von Prädikaturen waren auch die Gebiete des heutigen Württemberg stark beteiligt. Schon zwischen 1415 und 1420 stiftete der aus Riedlingen stammende Nürnberger Stadtarzt Johannes Mesner nicht weniger als die drei Prädikaturen von Riedlingen, Saulgau und Giengen[3]. Ihnen folgen in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts die Prädikaturen in Heilbronn, Stuttgart (Stift), Ulm (Münster), Altheim, Ehingen a. d. Donau, Tübingen, in der zweiten Hälfte diejenigen in Ehingen bei Rottenburg, Schorndorf, Waiblingen, Isny, Wangen, Munderkingen, Langenau bei Ulm, Horb, Mengen, Blaubeuren, Neuffen, Ulm (St. Leonhard), Sulz, Lauffen, Dornstetten, Bottwar, Gundelfingen, Ellwangen; im ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts entstanden die Prädikaturen von Balingen, Hall, Rottweil, Nürtingen, Schelkingen, Öhringen[4], und zu ihnen tritt 1510 nun eben auch die Weinsberger Prädikatur[5].

In der Stiftungsurkunde sprechen es Bürgermeister und Rat der Stadt Weinsberg aus: „dieweil under allen wercken predig und lere des gotlichen worts allem cristenlichen volk zu speysz und auffenthaltung der armen selen am allernutzlichsten unnd vertraglichsten ist“, hätten sie „dem Almechtigen, der hymelkonigen Marie, allem hymelischen heere zw bracht, lob und ere, allen glaubigen selen zu drost und hilff, auch unsz auff erden zu nutz und haylsamer underweysung ain ewig predigampt in unser pfarkirchen zu sand Johannsen zu Weinsperg“ gestiftet. An den Inhaber der Pfründe werden folgende Anforderungen gestellt: er müsse sein ein redlicher tapferer, frommer, gelehrter Priester, ehelicher Geburt, guten Leumundes,

[1] Vgl. über ihn: Charles Schmidt: Histoire littéraire de l'Alsace, 2. Bd., 1879, S. 54ff.

[2] Vgl. dazu Karl Gauss: Reformationsgeschichte Liestals, 1917, S. 23ff.

[3] Blätter für württembergische Kirchengeschichte, N. F., 24. Jg., 1920, S. 107ff.

[4] Vgl. Rauscher, Prädikaturen; nicht zu datieren sind die Prädikaturen von Marbach, Weil der Stadt, Vaihingen a. E., Urach, Biberach, Ulm (Spital); nach Weinsberg folgten noch Stuttgart (St. Leonhard), Pleidelsheim, Brackenheim, Göppingen, Tettnang und Reutlingen.

[5] Oek.-Br., 1. Bd., Nr. 7.

ehrbaren Wesens; er müsse besitzen „zum allerwenigsten" den Grad eines Magisters der freien Künste, und außerdem ein ganzes Jahr in der Heiligen Schrift oder im geistlichen Recht[1] öffentliche Vorlesungen an einer Universität gehört haben. Als Pflicht wird ihm auferlegt: an allen Festtagen[2], ferner an den drei Freitagen zwischen Mitterfasten[3] und Palmsonntag, sowie am Gründonnerstag nach dem Mittagessen, „so man drey zaichen mit der großen glocken geleut hat", zu predigen, „das ganz ungevarlich ain stund"[4], weiterhin „den passion am Charfreytag, wie biszhere syt und gewonheyt" gewesen sei. Dabei wird ausdrücklich gesagt, daß durch die Einführung dieser Predigtgottesdienste der Predigtverpflichtung des Weinsberger Pfarrers keinerlei Abbruch geschehen, sondern daß dieser auch in Zukunft „alle sontag dem volck die hayligen tag, die zehenn gepott, die jarzeyten und anders, wie von alter herkommen ist", verkünden solle[5]. Neben dem Hauptamt des Predigens wird Oekolampad und seinen Nachfolgern aber noch eine weitere Aufgabe überbunden, nämlich wöchentlich in der Kapelle zum Heiligen Kreuz und am Neuen Altar der Pfarrkirche, dazu jeden zweiten Sonntag in der genannten Kapelle je eine Messe für die Stifter der Prädikatur, besonders für die Brüder und Schwestern der an der Weinsberger Pfarrkirche bestehenden Bruderschaft[6], zu lesen, außerdem „auff ainen yeden dinstag in Osterfeyren"[7] die Namen der Stifter zu verkünden, für sie zu beten und damit eine „decantatio missae pro defunctis" zu verbinden, auf daß „oratio et intercessio fratrum et sororum praefatae fraternitatis eo facilius apud Dominum omnipotentem exaudiatur"[8].

---

[1] In der Stiftungsurkunde (Oek.-Br., Bd. 1, S. 8) heißt es „in der hayligen schrifft, gaistlichen rechten"; man weiß nicht, ob ein „und" oder ein „oder" zu ergänzen ist; in der Bestätigungsurkunde (Oek.-Br., Bd. 1, S. 15) heißt es dagegen deutlich „in pura theologia aut iure canonico". Dieses Entweder-oder entspricht dem üblichen Sachverhalt (Rauscher, Prädikaturen, S. 161).

[2] Oek.-Br., Bd. 1, S. 8: „zu allenn gepannen tragen", Oek.-Br., Bd. 1, S. 15: „singulis diebus festivis".

[3] „Mitterfasten ... bedeutet ... die ungefähre Mitte der Fastenzeit, die Woche von Okuli bis Lätare"; H. Grotefend: Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, 1. Bd., S. 1891.

[4] Auch Surgant schlägt, indem er vor der „prolixitas" des Predigens warnt, die einstündige Predigt als Norm vor und empfiehlt den Gebrauch eines „horologium" (gemeint ist wohl eine Sanduhr); Manuale curatorum lib. 1, consid. 23 am Schluß.

[5] Vgl. dazu oben S. 7.

[6] Vgl. dazu oben S. 4.

[7] Oek.-Br., Bd. 1, S. 16: „singulis diebus Martis in festis Pascalibus"; damit sind ohne Zweifel die Dienstage des „tempus paschale", der Zeit zwischen Ostern (oder Quasimodo geniti) und Pfingsten, gemeint (Lexikon für Theologie und Kirche, 7. Bd., 1935, S. 808f.).

[8] Zur Errichtung der Prädikatur trugen bei 1. die genannte Bruderschaft jährlich 15 Gulden, 2. die Pfleger der Kreuzkapelle jährlich 7 Gulden, 3. der Vater Oek.s ein Haus

Das war das Amt, das Oekolampad an der Seite des Pfarrers Bernhard Lustnauer[1] und einiger Altaristen[2] an der Weinsberger Pfarrkirche oblag. Äußerlich und innerlich blieb er auch als Weinsberger Prädikant ein Glied des Wimpfelingkreises. Alle Zeugnisse, die aus jener Zeit über ihn und von ihm auf uns gekommen sind, bestätigen das.

Seit 1505 befand sich Wimpfeling im Streit mit dem Ingolstädter und Freiburger Professor Jakob Locher Philomusus über den Wert der antiken Poesie. 1506 ließ Locher eine Schrift ausgehen, die die scholastische Theologie als die „sterilis mula" mit Hohn und Spott übergoß, dagegen die Dichtkunst als die „Musa roscida lepiditate praedita" aufs höchste erhob. Diesem Pamphlet antwortete Wimpfeling 1510 mit der „Contra turpem libellum Philomusi defensio theologiae scholasticae et neotericorum" und stellte darin der „Vitiosa sterilis mulae ad Musam roscida lepiditate praeditam comparatio" Lochers eine „Virtuosa sterilis Musae ad nobilem et subtilem philosophiam comparatio" gegenüber[3]. Mit dieser Verteidigung der scholastisch-nominalistischen Philosophie und Theologie wollte er aber keineswegs seinen bisherigen Kampf um eine Erneuerung von Kirche und Theologie aufgegeben haben. Er hielt es daher für angebracht, um jedes Mißverständnis auszuschließen, davon öffentlich Zeugnis abzulegen. Das tat er dadurch, daß er keine geringere Schrift als das „Moriae encomium" des Erasmus von Rotterdam, also ein Werk, das selbst, wenn auch in feiner Weise und von einem letzten Wissen um versöhnende Hintergründe aus, das damalige Kirchenwesen aufs Korn nahm, durch Matthias Schürer in Straßburg nachdrucken ließ und ihm ein vom 19. August 1511 datiertes Nachwort an Erasmus beigab[4]. Er führt darin aus: Erasmus möge ja nicht glauben, daß er, Wimpfeling, mit seiner „Defensio" gegen Locher das „Moriae encomium" habe treffen wollen[5]. Gewiß seien „ad acumen ingenii

---

samt Scheune und Hof, dazu jährlich 5 Gulden; 4. Herzog Ulrich von Württemberg einen halben Weinzehnten vom Weinsberger Hirschberg, 5. der Würzburger Bischof Lorenz von Bibra durch Zuweisung der Stiftung des Peter Stock (vgl. oben S. 8) im jährlichen Betrag von 15 Gulden (vgl. zum Ganzen Oek.-Br., Bd. 1, S. 7ff.). — Im März 1534 machte Weinsberg eine Eingabe an den österreichischen Statthalter in Stuttgart, das Einkommen der Prädikatur an die Kreuzkaplanei wenden zu dürfen, weil es nicht mehr zum Unterhalt eines Prädikanten ausreiche; schon zu Oek.s Zeiten sei die Stiftung sehr bescheiden gewesen, und dieser sei nur durchgekommen, weil er „bei seim vatter den tisch gehapt und sich also beholfen" (Staatsarchiv in Stuttgart, Weinsberg GV, K 30 F, 6 B, 3; freundl. Mitteilung von Herrn Pf. Dr. Gustav Bossert in Horb).

[1] Oek.-Br., Bd. 1, S. 7, 12, 14; oben S. 3.

[2] Vgl. oben S. 4.

[3] Vgl. dazu Hehle: Der schwäbische Humanist Jakob Locher Philomusus, 2 Teile, 1873ff., sowie Joseph Knepper: Jakob Wimpfeling, 1902, S. 213ff.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 10, S. 17ff.

[5] Man möchte aus dieser Wendung schließen, daß Wimpfelings „Defensio" (Vorrede vom 28. Juli 1510) erst nach dem „Moriae encomium" erschienen sei; in Opus epistola-

exercitandum“ und „ad elidendas haereses“ Aristoteles und die Scholastik von Wert, aber daß auf sie, unter Vernachlässigung der Lehre Christi, Pauli „ac quattuor ecclesiae luminarium“, das ganze Leben begründet werden dürfe, könne er nicht billigen. So möge man der Scholastik ihr Recht lassen. Aber es sei zugleich ungemein wichtig, „antiqua et summa religionis nostrae lumina“ nicht zu vergessen. Wimpfeling beruft sich dabei auf die „Noctes Atticae“ des Aulus Gellius und einen in ihnen angeführten längeren Passus aus Platos Gorgias. Dann fährt er fort: So schrecke auch „noster Icolampadius“ vor den Theologen zurück, die die Theologie verwandelten „ad verbosam loquacitatem“ und, wie Gerson sage, „ad chymerinam mathematicam“, die ständig Aristoteles, Averroes und Avicenna im Munde führten, aber nicht aus dem Gesetz, den Propheten, dem Evangelium und den Aposteln schöpften, die ein zerbrechliches Rohr zur Verteidigung ihrer Lehren erhöben und das vom Himmel gesandte unüberwindliche Schwert, „in quo fidere possent“, in der Scheide stecken ließen. Obschon dieser selbe „Icolampadius“ die Scholastik durchaus billige, so erschienen ihm doch mehrere ihrer Anhänger „in Rachele lippescere, in Lia sterilescere“[1] und mit dem Magen „affectivae virtutis“ unverdauliche Speisen aufzunehmen; das müsse aber notwendig auch die Augen „intellectivae virtutis“ verwirren[2]; sie vergäßen eben ganz, „quia Deus ipsorum scientiam destruct, quia scientia inflat, caritas aedificat“. In diesem Sinne stimme die „Defensio“ mit dem „Moriae encomium“ durchaus überein[3].

Wenige Monate später, am 18. März 1512, ging auf Veranlassung Wimpfelings aus der Straßburger Presse des Renatus Beck eine neue Schrift hervor, des Mainzer Kirchenmanns Dietrich Gresemund Dichtung über die „Historia violatae crucis“. Ihr war angehängt ein aus zwölf Distichen bestehendes Epitaph Oekolampads auf den am 15. Januar 1512 bei einer Feuersbrunst in dem bei Weinsberg gelegenen väterlichen Schloß ver-

---

rum Desiderii Erasmi, Bd. 1, S. 459ff. wird jedoch der erste Druck des „Encomium“ erst in den Sommer 1511 (Widmung vom 9. Juni) verlegt; sollte nicht doch vielleicht eher der 9. Juni 1510 in Betracht kommen?

[1] Wir haben es mit Anspielungen auf den „Benjamin minor“ des Richard von St. Viktor zu tun (MSL, Bd. 196, Sp. 1ff.); die Meinung ist, daß durch die Scholastik die sonst so schöne Rahel (= „ratio divina revelatione illuminata“, „se in coelestis sapientiae contemplationem attollens“) triefäugig und kurzsichtig, die sonst fruchtbare Lea (= „affectio divina inspiratione inflammata“, „ad normam iustitiae se ipsam componens“) unfruchtbar werde.

[2] Es läßt sich nicht feststellen, wie weit die einzelnen Formulierungen von Oek. und wie weit sie von Wimpfeling geprägt sind.

[3] Es bleibt rätselhaft, wie Wimpfeling dazu kommt, sich Erasmus gegenüber gerade auf Oek., den ja noch ziemlich unbekannten Weinsberger Prädikanten, zu berufen; man möchte fast eine Bekanntschaft Oek.s mit Erasmus annehmen; dem widerspricht aber die Tatsache, daß sich 1515 Oek. durch eine Empfehlung des Johann Sapidus bei Erasmus einführen muß (vgl. unten S. 61).

unglückten Grafen Wolfgang von Löwenstein, jenen jungen Mann, dem Wimpfeling einst seine „Adolescentia" und Oekolampad seine ersten Verse gewidmet hatte. Im Epitaph schildert der Tote selbst dem Vorübergehenden, dem „viator", sein Geschick und spricht am Schlusse die Bitte aus:

„Forsan adhuc superest mihi parvula noxa retento[1];
Ut Deus ignoscat, dic Miserere pium[2]!"

Das nämliche Jahr 1512 brachte auch die erste eigentliche Schrift Oekolampads, die „Declamationes de passione et ultimo sermone ... domini nostri Jesu Christi".

Am Karfreitag — es kommt wohl der Karfreitag des Jahres 1512 in Betracht — hatte Oekolampad, wie er in der Widmung der Schrift an den württembergischen Kanzler Gregor Lamparter berichtet, „popello Winspurgensi" zwei Predigten über die sieben Worte am Kreuz gehalten und sie dann an einer Zusammenkunft „doctorum virorum" in „Thermis silvestribus" — gemeint ist wohl das Wildbad an der Enz — vorgelesen. Alle Anwesenden, besonders Ulrich Zasius, lobten die „inventio" und rieten dringend zur Ausarbeitung und Veröffentlichung. So machte sich Oekolampad ans Werk, goß die zwei Predigten, in der Absicht, damit nicht mehr „popello et rudi", sondern „doctissimis et praedicatoribus ipsis" zu dienen, in eine Reihe von „declamationes domesticae" — häusliche Predigten — um. Anfangs Oktober 1512 hatte Zasius die neue Fassung in Händen und sandte sie mit höchster Empfehlung — die „declamatiunculae" seien sowohl „inventione rarae" als „Latina tersitate pulchre levigatae" — an Wimpfeling, damit er sie bei Matthias Schürer in Straßburg zum Druck befördere. In der Tat trat das Werkchen im Dezember 1512 an die Öffentlichkeit hervor[3], versehen mit der Empfehlung des Zasius und einer solchen Wimpfelings[4].

Wie bei allen Völkern, führt Oekolampad in den beiden einleitenden „declamationes" aus, die Worte und Weisungen eines Sterbenden besondere Geltung haben, so kommt den sieben Worten Jesu am Kreuz eine besondere Bedeutung zu. „Heu fons ille sapientiae, heu organum illud coeleste, hodie migrabit, hodie relinquet mundum, hodie vadit ad patrem, et heu per asperrimam viam mortis! Tamen nos praegnantissimo omnium, quos unquam habuit, sermone salutabit, efficacissimo epilogo repetet, si quid memoriae oblivio suffurata esset." Von allen will er verstanden werden; darum redet er von Jerusalem aus, dem „umbilicus terrae", am Feste der Juden „sub

[1] „mihi ... retento" = mir als einem noch im Fegfeuer Zurückbehaltenen (?).
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 11, S. 18f.; sowie oben S. 36, Anm. 2.
[3] Declamationes de passione et ultimo sermone ... domini nostri Jesu Christi (Bibliogr. Nr. 2); Herzog, 1. Bd., S. 108ff.; Hagenbach, S. 9.
[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 12—14.

conventu tot civium, tot alienigenarum, tot idiomatum". So sollen wir, dieweil „gratia Dei in nobis non est", dieweil wir „inique agimus", „cum Maria, tonantipara[1] virgine, et Joanne evangeliographo" unters Kreuz uns stellen. „Scire Jesum et hunc crucifixum, ipsa nostra sit, ut Bernardi verbis utar[2], sublimior philosophia." Insbesondere trete uns Christus am Kreuz als „typus concionatoris"[3] entgegen und zeige uns die beiden „virtutes", die wir hauptsächlich von ihm zu lernen hätten: „mititatem et humilitatem"[4]: „quae duo quisquis charitate dives in se bene coniunxerit, ut coram Deo mititer humilis et coram hominibus humiliter mitis inveniatur, non ignaviter vitam traducere credendus est."

Im ersten Teil wird Christus als Vorbild der Prediger in der Vorbereitung der Predigt dargestellt. Siebenfach — die Siebenzahl spielt in dem Werkchen eine beherrschende Rolle[5] — sei diese Vorbereitung. Erstens[6] sei die Predigt Jesu gleichsam durch Glockengeläute vorbereitet, durch die drei Zeichen und das eigentliche Zusammenläuten. Das erste Zeichen werde gegeben durch die „campana aurea", die „in summo, ultramundano, supercaelestique campanili" hänge; es sei der göttliche Ratschluß, daß Christus leiden müsse; „non inficior mille alias vias divinae omnipotentiae patuisse, quibus nostrae succurrisset infirmitati; verum hanc praevidit, haec placuit". Das zweite Glockenzeichen ist die Fürbitte der seligen Geister für die Erlösung der Menschheit: nach Erschaffung der Welt und nach Austreibung der luziferianischen Scharen „auditus est in siderea arce beatorum spirituum fervida charitate flammantium concors quasi campanae unius clamor ..., ut ex hominibus tanta ruina resarciretur". Ein drittes Zeichen wird von einem Glöcklein der irdischen Sphäre gegeben: es ist die Sehnsucht Adams, der Patriarchen, Propheten und aller Gerechten. Dann folgt in der Fülle der Zeiten das eigentliche Zusammenläuten mit mehreren Glocken. Die „campana baritona, hoc est gravis, festiva et sonora" ist der Leidenswille Christi: „quia voluit, oblatus est". Als „campana incendiaria vel oppugnatoria" begleitet sie der Verrat des Judas und das Verhör vor dem Hohenpriester, als

[1] Mit „Tonans" bezeichnen die heidnischen Dichter Jupiter; bei den christlichen Dichtern wie Prudentius, Paulinus von Nola, Juvencus, Cyprianus Gallus und Sedulius steht „Tonans" häufig für „Deus"; so ist also „tonantipara" = „deipara".

[2] Sermo XLIII in cantica canticorum" (MSL, Bd. 183, Sp. 995).

[3] Der volle Titel der Schrift lautet denn auch: „Declamationes Jo[annis] Icolampadii de passione et ultimo sermone, hoc est sacrosanctis septem dictis domini nostri Jesu Christi in cruce, sub typo concionatoris migraturi, quibus titulus est: διαθηκή του αρχαγορητου, hoc est: testamentum principis concionatorum."

[4] Vgl. dazu Bernhard von Clairvaux in der ebengenannten Predigt: die Leiden Christi „mihi conciliant mundi iudicem, dum tremendum potestatibus mitem humilemque figurant" (MSL, Bd. 183, Sp. 995).

[5] Auch Wimpfeling hatte eine Vorliebe für die Siebenzahl; vgl. F. Weinkauff: Wimpfeling über die Siebenzahl, in: Alemannia, 4. Bd., 1877, S. 184ff.

[6] Declamatio 3—5.

„campana sanguinaria“ das Todesurteil des Pilatus. Zum Glockengeläute tritt als zweite Vorbereitung[1] das Anziehen der Priestergewänder. Da handelt es sich zunächst, weil Christus „tam veteri quam novo fulget sacerdotio“, um Abzeichen des alttestamentlichen Priestertums[2]. Den Ephod hätten ihm zwar die Juden nicht gegeben; vielmehr hätten sie ihn nackt ans Kreuz gehängt; doch habe ihm ohne Zweifel, wie viele annähmen, die Mutter oder sonst jemand ein leinenes Tüchlein als Schürze gereicht, obschon die Nacktheit des von Liebe trunkenen Christus in der Entblößung des vom Weine trunkenen Noah eigentlich vorgebildet sei[3]. Ebensowenig hätten ihm die Juden die goldene Stirnplatte gegeben; dafür habe Pilatus die Aufschrift ans Kreuz setzen lassen. Dann folgen die „indumenta“, die dem alt- und neutestamentlichen Priestertum gemeinsam sind; z. B.: „mitram et pontificalem thiaram milites spineas imposuerunt neque regiam magis coronam quam sacrificalem infulam censuerim“. Endlich war Christus mit den Vorbildern des neutestamentlichen Priestertums bekleidet:

[1] Declamatio 6.

[2] Bevor Oek. von den priesterlichen Insignien spricht, die Christus bei der Kreuzespredigt trug, gibt er einen Überblick über die Priestergewänder des alten und neuen Bundes überhaupt; am Schluß dieses Überblicks sagt er: „plura apud Josephum, Hieronymum, Hugonem [MSL, Bd. 176, Sp. 433ff.], Nicolaum Lyranum etc. legito“. Vom „amictus gloriae Christi“ will er nicht sprechen, auch nicht von der „candidissima carnis tunica“, auch nicht vom ungenähten Rock, der „tunica inconsutilis“, die eben in diesem Jahre 1512 „sub conventu principum Germaniae apud Treviros integra neque tinearum neque putredinis iniuriis laesa requisita et inventa dicitur. Deus, ut bonum omen sit, ne, quae hactenus delitescendo inviolata fuit, nunc honoribus divitiisque aucta a militibus crucifixoribus contempta ludi sorte disrumpatur“ (während eines Reichstages hatte in der Tat Erzbischof Richard von Greifenklau auf Drängen Maximilians am 14. April 1512 den heiligen Rock erhoben und ihn vor den versammelten Fürsten und Ständen des Reiches dem zahlreichen Volke gezeigt [Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl., 10. Bd., 1897, Sp. 1231]). Ohne Zweifel bezieht Oek. den ungenähten Rock symbolisch auf die Einheit der Kirche, wie schon die Väter seit Tertullian, und in diesem Sinne fährt er wohl fort: „Apud Mediolanum hodie forfices acui dicuntur“. Damit ist sicherlich das von Frankreich aus ins Werk gesetzte schismatische Konzil, das am 1. Sept. 1511 in Pisa eröffnet wurde, im Dezember 1511 nach Mailand übersiedelte und sich von da wegen der Niederlage der französischen Truppen in der Lombardei im Juni 1512 nach Lyon zurückzog, gemeint. Gegen dieses Konzil nahm auch Wimpfeling Stellung. Die schismatischen Kardinäle wandten das Bild vom ungenähten Rock gerade im umgekehrten Sinne als Oek. an: am 21. April 1512 suspendierten sie den Papst, „ne inconsutilem Christi tunicam scinderet“ (vgl. dazu Hefele-Leclerq: Histoire des Conciles, Bd. 8, Teil 1, 1917, S. 323ff., 357ff.; Joseph Knepper: Jakob Wimpfeling, 1902, S. 272f.; Carl Stange: Luther und das Konzil zu Pisa von 1511 in: Zeitschr. f. syst. Theologie, 10. Jhg., 1933, S. 681ff.; Carl Stange: Erasmus und Julius II., 1937, S. 167f.).

[3] Oek. nimmt hier Bezug auf den Streit um die Nacktheit Christi, der in den Jahren 1499ff. zwischen dem Heidelberger und Wormser Theologen Daniel Zangenried einer- und Wimpfeling und Geiler andrerseits geführt wurde (vgl. Joseph Knepper: Jakob Wimpfeling, 1902, S. 99f.); Oek. tritt auf die Seite Wimpfelings und Geilers.

„chirothecatus et caligatus est pedibus manibusque purpureo sanguineo rubentibus." Was soll aber dieser Priesterkleidung Christi gegenüber der ganze Kleiderprunk[1] der „humana superbia"? Nun folgt die dritte Vorbereitung[2] auf die Predigt: „vocatus sic et accinctus concionator domi diutius non delitescit, sed egreditur; cedunt ei ex itinere omnes, adsurgunt, capita detegunt perque auditorium silentium indicitur". Der Gang Christi nach Golgatha war allerdings weniger ehrenvoll; „verumtamen nemo tam libens ad servitutem Domini accedit". Als vierte Vorbereitung[3] auf die Predigt pflegen die Prediger gelegentlich die Rauhheit der Stimme, die Schwachheit des Magens und Gehirns „modica sorbitiuncula aromaticisque lenimentis levare". Christus dagegen wurde Essig angeboten; „sed bibere noluit". Eine fünfte Vorbereitung[4] besteht oft darin, daß ein Prediger, wenn die Kirche die Zuhörerschaft nicht zu fassen vermag, die Kanzel ins Freie hinaustragen läßt. So trug Christus sein Kreuz aus Jerusalem heraus. Mit ihm trug er aber auch eine „spiritalis crux, quae non minus mentem pii Jesu multa amaritudine ab initio vitae ad exitum usque sine ulla gaudiorum interpolatione premebat et cruciabat"; es ist die Last unserer Sünden: „onus illud coeli soliditatem, intermedii mundi spacium terraeque stabilimentum perrumperet, e coelo stellas detraheret subiecta quaeque contunderet". Die sechste Vorbereitung[5] besteht im Besteigen der Kanzel: „cathedra posita facile sineque cunctatione classicus evangelicus ascendit statque ibi, ut praedicando paret Domino plebem perfectam". Diesem Besteigen entsprechen bei Jesus die Grausamkeiten der Kreuzigung. Kein Prediger hat je solche Mühsal erlitten vor seiner Predigt, und keinem darf es im Angesicht der Kreuzigung Jesu lästig fallen, wenigstens Tag und Nacht im Gesetze des Herrn zu forschen, „ut addat scientiam". Endlich — und das ist gleichsam die siebente Vorbereitung[6] — ist einem Prediger vonnöten die göttliche oder kirchliche Sendung. So trug Christi Kreuz die Inschrift von seinem Königtum. „Verum sub tantae gloriae titulo quam humillimus fuerit Archagoreta!" Wie unähnlich sind aber unsere Prediger dem Meister mit all ihrer Ämterhäufung und ihrer Pfründenjagd, mit ihrem Verschweigen der Wahrheit, ihrem Schmeicheln den Großen gegenüber und ihrem Beißen Unschuldiger!

Im zweiten Teil behandelt Oekolampad die Kreuzespredigt Jesu selbst, diese einzigartige Predigt, die alles zusammenfaßt, „quicquid unquam a

[1] Oek. nennt: „Dibapha Tyria, Bombycina Assyria", „Phrygionum acu picta" (vgl. dazu Plinius, Naturalis historia, lib. 9, cap. 38f.; lib. 11, cap. 22; lib. 8, cap. 48).

[2] Declamatio 7; sie bringt u. a. ein Zitat aus Vergil (Aen., lib. 1, V. 155—157) und aus Martial (Epigr., lib. 1, epigr. 3, V. 5f.).

[3] Declamatio 8.

[4] Declamatio 9.

[5] Declamatio 10.

[6] Declamatio 12 und Beginn von Declamatio 13.

Christo doctum". Jedes der sieben Kreuzesworte will Oekolampad durchnehmen, indem er es zunächst „latiore quadam explanatione" dem Gedächtnis einprägt, dann daraus „varios virtutum flores mellitosque doctrinarum succos" nimmt, endlich die darin verkündeten Gaben und Aufgaben im Gebet erbittet und vor Gott bringt[1].

In der Auslegung des Wortes: „Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun[2]", läßt Oekolampad Christus das ganze Werk der Versöhnung in einem Gebet zu Gott darlegen: „tuo equidem imperio et nutu a te exii venique in mundum, et mediator pacifer et sacerdos exorator constitutus; nec immerito; nam duarum naturarum particeps, tecum unus aequalisque Deus cumque hominibus pariter verus homo, dignissimus sum mediator." Dann werden die wichtigsten Wahrheiten und Erkenntnisse aus dem Worte Jesu herausgeholt: „prothoconcionator [!] inprimis ignorantiam notat et carpit uti errorum matrem, scandalorum magistram, scelerum alumnam ...; notat insuper ignorantiae comites, incredulitatem et infidelitatem ...; notat et ipsam gastrimargiam." In diesen Brandmarkungen liegt aber zugleich die Verkündigung und Forderung des Gegenteils beschlossen; so wird durch das Wort Jesu die „fidei virtus" empfohlen, „quae per donum intellectus instruitur, per mundiciam cordis perficitur, visione divina muneratur". Um die gleiche Sache geht es aber auch in der ersten Bitte des Unservaters: „Dein Name werde geheiligt", und zum Glauben werden wir wiedergeboren durch die Taufe der Wiedergeburt. So steht das erste der sieben Kreuzesworte zu je einem Stück der sieben Siebenheiten der Heiligen Schrift[3] in Beziehung. Nachdem Oekolampad diese sieben Stücke „in fasciculum" gebunden hat[4], schließt er die Betrachtung mit einem Gebet an Christus um

[1] Anfang von Declamatio 13.

[2] Declamatio 13.

[3] Oek. sagt: „Multa in sacris literis septenariis complectuntur: [1.] septem fugienda peccata, [2.] septem amplectendae virtutes, [3.] totidem dona [spiritus], [4.] totidem beatitudines, [5.] septem sacramenta, [6.] septem beatorum dotes, [7.] septem quotidie oranda." Vgl. dazu R. Cruel: Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, 1879, S. 577ff. (Passionsreden); Otto Zöckler in RE³, Bd. 18, S. 314ff. (Siebenzahl); Franz Diekamp: Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, 2. Bd., 6. Aufl., 1930, S. 534ff. (über virtutes, dona, beatitudines, samt Literatur); Karl Boeckl: Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Mystik nach der Theologie des 13. u. 14. Jhs., 1931. Über die Lehre des Thomas von den dotes siehe „Commentum in quartum librum sententiarium", dist. 49, quaest. 4; vgl. auch Hugo von St. Viktor: De fructibus carnis et spiritus (MSL, Bd. 176, Sp. 997ff.) und Bernhard von Clairvaux: De mersione Naaman septies in Jordane, deque mundatione septemplicis leprae, et de septem apparitionibus Domini resurgentis, quibus septem dona spiritus sancti designantur (MSL, Bd. 183, Sp. 288ff.).

[4] Mit dem ersten Kreuzeswort schließt Oek. zusammen: 1. von den fugienda peccata: gula; 2. von den amplectendae virtutes: fides; 3. von den dona spiritus: intellectus; 4. von den beatitudines: mundicia; 5. von den sacramenta: baptimus; 6. von den dotes beatorum: visio divina; 7. von den precationes [quotidie oranda]: sanctificatio.

das „lumen fidei tuae", um Sündenerkenntnis, Sündenvergebung, Reinigung des Verstandes, Heiligung und Christusschau „in beatitudinis gloria".

Aus dem Wort an den Schächer: „Wahrlich, ich sage dir: heute wirst du mit mir im Paradiese sein[1]" arbeitet Oekolampad ein Hoheslied auf den Glauben heraus. „Quid fide tua admirabilius, quid sanctius?" läßt er Christus zum Schächer sagen. „Vides me ut scelestum malefactorem, agnoscis ut sanctissimum redemptorem." Auf die Frucht eines solchen Glaubens solle er nicht lange warten müssen. „Ob fidei meritum Abrahae patribusque olim iuravi, tibi quoque iurabo, verum multo felicius." Er werde im Paradiese sein, „in horto voluptatis caelesti, ubi inaccessibili irradiaberis luce, quae angelorum oculos illustrat, sanctorum iuventutem exhilarat". Und er werde zum Zeichen sein, daß alle wissen vom Größten bis zum Kleinsten, „quam fecunda, salubris honorificaque sit credentium in me fides". Dann zieht Oekolampad die Lehren heraus. Vor allem schlage Christus die Verzweiflung, die Verheererin aller Tugenden, das verabscheuungswürdigste aller Laster, in die Flucht, „quae merita, quantacunque congesta sunt, enecat nec mereri quidquam sinit, Dei nescit misericordiam, negat mansuetudinem". Mit der Verzweiflung aber verurteile Christus ihre unheilvolle Erzeugerin, den Geiz. Um so mehr rufe er zur Hoffnung auf; wer seine Sünden beweine, werde unverzüglich in das „regnum gratiae" — es ist für Oekolampad mit dem „regnum ecclesiae" identisch — eingeführt; und wer da recht kämpfe, werde auch am „regnum gloriae" teil gewinnen. „Tum virtus illa spei dote aeternae tentionis visi amatique Dei evacuabitur". Mit dem Zusammenbinden des Blumenstraußes[2] und einem Gebet schließt Oekolampad die Betrachtung des zweiten Kreuzeswortes.

In richtiger Ordnung, so führt Oekolampad weiter aus[3], folge nun das Doppelwort: „Weib, siehe, das ist dein Sohn!" und „Siehe, das ist deine Mutter"; denn zuerst müsse der Mensch wiedergeboren sein, dann erst könne ihm gegeben werden „fidelissima nutrix et maxime sollicita mater". Als Vertreter der erlösten Menschheit steht Johannes da. So läßt Oekolampad Christus zu Maria sprechen: „in ipsius commendatione toti hominum generi patronam te praeficio, tibi omnem hominem uti filium alterum adsigno". Ihr sei der „thesaurus gratiarum" anvertraut; niemand empfange, als wem sie austeile. Sie sei am mystischen Leibe Christi der Hals; was das Haupt den Gliedern mitteile, gehe durch ihre Vermittlung. Ihr gehöre der Sohn, die erlöste Menschheit; denn: „mortua est synagoga, tu ecclesiae

---

[1] Declamatio 14.

[2] Zum „fasciculus" des zweiten Kreuzeswort gehören: 1. von den fugienda peccata: avaritia; 2. von den amplectendae virtutes: spes; 3. von den dona spiritus: consilium; 4. von den beatitudines: misericordia; 5. von den sacramenta: confirmatio; 6. von den dotes beatorum: tentio divina; 7. von den precationes: adventus regni.

[3] Declamatio 15.

soror, et triduo hoc ecclesia tota"; der Sohn der Kirche sei daher ihr Sohn. Nach dieser „verbi tertii explanatio" schickt sich Oekolampad an, die Blüten zum Strauß der Siebenheiten „vellere", „si carpere non possumus", wie er sich wohl im Bewußtsein der Künstlichkeit seines Unterfangens ausdrückt. Dazu sieht er sich zu einem kleinen psychologischen Exkurs genötigt: „non modo nostri, sed et exteri" sprächen der Seele drei Kräfte zu: „rationem, excandescentiam et cupiditatem". Die „ratio" ihrerseits sei wiederum dreigeteilt: „tripharia[m] veritatem contemplamur: fide intelligimus, spe consulimus, prudentia autem consulta amplexamur et exequimur"[1]. Zum Schlusse folgt das übliche kollektenartige Gebet: Christus, „qui genitricem tuam inter amaros crucis dolores adiutricem et matrem in fragilitatis nostrae subsidium prudentissime constituisti", möge uns verleihen, daß wir sie „digna veneratione" verehren.

Nun folgt der Ausruf: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen[2]." Aus ihm dürfe man keineswegs lesen, daß das Wort, der Logos, vom Vater verlassen worden sei, oder daß es sich vom Menschen getrennt habe. Vielmehr drücke sich darin nur die ganze Größe des Leidens aus, und daß dieses Leiden so unaussprechlich sei, begreife sich aus der Tatsache, daß in ihm alle Sünden des ganzen Menschengeschlechts auf einen Haufen vereinigt seien, wobei schon für jede einzelne Sünde ewige Strafe nötig wäre. Bei der Zusammenstellung des Blumenstraußes wird wiederum auf die Psychologie gegriffen, diesmal nicht auf die „ratio", „microcosmi imperatrix", sondern auf die „voluntas". Und zwar zerfalle die „voluntas" in zwei Teile, in die „voluntas concupiscibilis" und in die „voluntas irascitiva", ebenso zerfalle auch die „voluntas concupiscitiva", der „castus cupido", wieder in zwei Teile, in die „charitas" und die „iusticia": „priore diligitur bonum illud optimum, maximum ac sufficientissimum, altero proximus noster". Um die „charitas" gehe es aber in erster Linie in dem vorliegenden Kreuzesworte. „Illa vera charitas est, quae prospera, dulcia laetaque omnia libenter respuit, ut soli Deo adhaereat...; haec est flos omnis decoris et hortus deliciarum et arbor, a qua non flos nec folium nec fructus defluit." Obschon diese Liebe nicht aus uns stamme, so werde sie uns doch durch Gottes Güte nicht verweigert, „si, quicquid operae ex nobis pendeat, applicuerimus neque Deo restiterimus". Dazu gehöre aber auch die Nachfolge

[1] Demnach hat das „sertum septenariorum", das aus dem dritten Kreuzesworte gewonnen wird, folgende Bestandteile: 1. von den fugienda peccata: ira; 2. von den amplectendae virtutes: prudentia; 3. von den dona spiritus: scientia; 4. von den beatitudines: luctus; 5. von den sacramenta: ordo; 6. von den dotes beatorum: excellentior prudentia sine errore; 7. von den precationes: panis quotidianus, id est poenitentia". Im übrigen zitiert Oek. bei der Herausarbeitung dieser Heptade Vergil (Aen., lib. 2, v. 316f.); und von Hugo [von St. Viktor] sagt: „iram finit irrationabilem perturbationem mentis."

[2] Declamatio 16.

Jesu im Leiden: „nobis nihil dulce, nisi Jesus, nihil asperum, nisi a Jesu disiungi"; „meditemini passionem Domini, ut melius habeatis saneminique a plaga pessima"[1]. Dann folgt das Gebet, daß die Liebe unsere Herzen so entzünde, daß „prae multitudine dulcedinis tuae omnia nobis mundi prospera amarescant flagellaque tua dulcescant", und daß wir mit solcher Lieblichkeit kosten mögen, „ut aeterno voluptatis torrente cum patre et spiritu te fruentes inebriemur".

Das fünfte Wort: „Mich dürstet"[2] wendet Oekolampad auf den Durst nach dem Heil der Menschen. „Tuam salutem, o homo, magis quam aquam, tuam redemptionem magis quam meam refocillationem desidero". Darin liege auch eingeschlossen das Verlangen nach der Gegenliebe der Menschen. Beim Zusammenbinden des Straußes greift Oekolampad auf die Zweiteilung der „voluntas concupiscitiva" zurück und stellt nun das zweite Glied, die „iustitia" heraus, die Nächstenliebe; in ihr sei auch die richtige Selbstliebe eingeschlossen, die Sorge für das eigene Heil. „Bibamus igitur devotionis vinum, mortificatione carnis mirrhatum et amaritudine poenitentiae fellitum, orantes, ut dimittat nobis debita nostra, tunc et proximi misereamur et, ubi opus fuerit, castigemus . . . Huius auxiliare donum et pietas, qua[3] et beatitudinem mititatis amplectimur"[4]. Mit Gebet schließt Oekolampad auch diese Betrachtung.

Wenn auch die Prediger, beginnt Oekolampad die Betrachtung des Wortes „Es ist vollbracht"[5], mit Engelstimmen posaunten, seien sie doch nicht sicher vor den Anschlägen des alten Feindes[6]. So habe auch dem gekreuzigten Christus der Satan zu schaffen gemacht, aber durch das genannte Wort sei er niedergeblitzt und niedergeschlagen worden, „ut glossemata in Thobiam testantur". In diesem Sinne legt Oekolampad das Wort als Triumph Christi über den Satan aus. Dann geht er daran, den Strauß zu

---

[1] Den Blumenstrauß zum vierten Kreuzeswort bilden: 1. von den fugienda peccata: libido; 2. von den amplectendae virtutes: charitas; 3. von den dona spiritus: sapientia; 4. von den beatitudines: pax; 5. von den sacramenta: eucharistia; 6. von den dotes beatorum: remuneratio per fruitionem; 7. von den precationes: conformis voluntas cum Deo.

[2] Declamatio 17.

[3] Im Text: quae.

[4] Demgemäß sieht die Heptade folgendermaßen aus: 1. von den fugienda peccata: invidia; 2. von den amplectendae virtutes: iusticia; 3. von den dona spiritus: pietas; 4. von den beatitudines: mititas; 5. von den sacramenta: poenitentia; 6. von den dotes beatorum: gaudium immortalis iustitiae. 7. von den precationes: dimittenda debita. Oek. weicht hier ab von gewissen Vorlagen; er bemerkt nämlich: „Sunt, qui hic temperantiam colligant; nos in sequenti florisecio non omittemus".

[5] Declamatio 18.

[6] Oek. führt an, wie Bernhard den Geist der „cenodoxia" (im Text steht: „scenodoxia") dadurch besiegt habe, daß er ihm zugerufen habe: „nec per te coepi nec propter te desinam."

pflücken, und zwar einen Strauß „humilium violarum, hysoporum et id genus herbarum, quo aurum tegamus et per latrones securi pertranseamus". Zuerst nennt er die „sophrosyne, quae temperantia est"; besonders die „sensuales impetus et imprimis venereas titillationes" überwinde oder mäßige wenigstens die „temperantia"; wer nicht selbst ehelos sein könne, dem sei es vielleicht gegeben, „virgines multas gignere"; die drei- und viermal glücklichen Seelen dagegen „Christo connubio iunctae, sponsum, ubiubi est, sequentes, non modo contra libidinem, verum et singula hostis machinamenta fidentius pugnant". Allerdings bedürfe es dazu der „humilitas" und der „paupertas spiritus"; und die „superbia" müsse ausgerottet werden[1]. Zum Schluß folgt das Gebet um die Gnade, „ut in timore paupertateque spiritus ita humiliemur sobrieque iuste ac pie vivamus, quatenus cunctarum tentationem laqueos evadentes a charitatis consummatione nunquam excidamus".

Damit geht Oekolampad über zum siebenten Worte: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist[2]." Das Thema ist die Rückkehr zu Gott: „a te omnia exierunt; par est, ut ad te redeant eoque fidentius sese tibi commendent, quo nihil tibi gratius, nihil dulcius, nihil promptius, quam paterno osculo et summa clementia redeuntes excipere creaturas." Bei dieser Rückkehr spielt die „fortitudo" — sie ist ja noch einzig übrig von den „virtutes" — eine Hauptrolle; ihr wichtigster Bestandteil ist die „perseverantia"[3]. Was nützt es, „inter principia religionis ferventiorem fuisse, usque ad coelos ascendisse, inter sidera nidum suum posuisse, ambulasse inter filios Dei in medio lapidum ignitorum" und dann plötzlich in die Tiefe zu stürzen[4]? So betet Oekolampad zum Schluß, „ut perseveranter tibi adhaereamus".

Nachdem Oekolampad im ersten Teil von der Vorbereitung der Kreuzespredigt, im zweiten Teil von der Kreuzespredigt selbst gesprochen hat, redet er im dritten Teil[5] von dem, was ihr unmittelbar folgte, von ihren Wirkungen auf die Hörer, vom Begräbnis und von der Auferstehung. Drei

[1] So ergibt sich folgender Strauß: 1. von den fugienda peccata: superbia; 2. von den amplectendae virtutes: temperantia; 3. von den dona spiritus: timor; 4. von den beatitudines: paupertas spiritus; 5. von den sacramenta: matrimonium; 6. von den dotes beatorum: gaudium supernae temperantiae; 7. von den precationes: vincendae tentationes.

[2] Declamatio 19.

[3] Oek. zitiert Augustins „De preadestinatione sanctorum" (MSG, Bd. 44, Sp. 959 ff.).

[4] So ergibt sich als siebenter und letzter Strauß: 1. von den fugienda peccata: torpor acediae; 2. von den amplectendae virtutes: fortitudo, inprimis perseverantia; 3. von den dona spiritus: fortitudo; 4. von den beatitudines: esuries iusticiae; 5. von den sacramenta: extrema unctio; 6. von den dotes beatorum: fortitudo; 7. von den precationes: „liberatio a malo, ne seiungamur a Domino, malum omnium malorum, teste Chrysostomo".

[5] Declamatio 20 und erste Hälfte der Declamatio 21.

Dinge — denn durch dreierlei Waffen seien die Mauern Jerichos zum Einsturz gebracht worden — würden von einem vollkommenen Prediger des Evangeliums verlangt: „vitae sanctitas, veritatis clara pronunciatio et, ubi opus fuerit, miraculorum potentia". So seien auf die Predigt Jesu die größten Wunder erfolgt: Phöbus selbst habe zu erbleichen begonnen, der Himmel habe sich verfinstert, die Erde habe gezittert, die Gräber hätten sich geöffnet, der Vorhang des Tempels sei zerrissen. Und was die Wirkung der Worte Jesu betreffe, so sei wohl ein Teil der Hörer im Spott und in der Ablehnung verharrt; ein Teil jedoch sei treu geblieben, und ein Teil für Christus gewonnen worden. Unter den Treugebliebenen unterscheidet Oekolampad drei Arten: „praelati, virgines, continentes, quae per Noe, Danielem et Job alias signantur"; die Mutter „non absurde per Noe diluvialis archae gubernatorem designata est"; Johannes vertrete die Jungfräulichkeit; die „continentes" dagegen seien durch die drei Marien dargestellt, die Witwen durch Maria Magdalena, die Verheirateten durch die Schwestern der Christusgebärerin. Unter denen aber, die neu für Christus gewonnen worden seien, stehe der Hauptmann obenan. Schließlich habe ein Soldat den Juden zu Gefallen die Lanze in Christi Seite gestoßen; da sei aus seinem Herzen geflossen „aqua ad peccata abluenda, sanguis ad homines regenerandos, [ut] aedificaretur ecclesia, innotesceret amoris immensitas, et ne deesset sacramentorum medicina". So sei, weil die Sünde mächtig geworden sei, die Gnade noch viel mächtiger geworden. Aber auch noch in Tod[1] und Auferstehung gebe Christus, der „prothoconcionator", den „discipuli concionatores" ein Vorbild[2]. Sie sollen der Welt und den Sünden sterben, um mit Christus zu leben, sie sollen ihren Leib durch Gewürz gegen das Gewürm zur Heiligung schützen, sie sollen in weißen Kleidern am Grabe sitzen, der „contemplatio" hingegeben, und sich nicht stören lassen durch die dabeistehenden Soldaten, die Anfechtungen. „Descendat interim meditatrix anima ad inferos et divinam recogitet iusticiam rursusque ascendat in beatitudinis paradisum, ante oculos statuendo divinam clementiam, aut, quod longe suavius est, rapiatur in extasim, et illa ipsa, quae praedicat, gaudia degustet; unde die tertio christiformis resurgat, claritate sapientiae spectabilior, humilitate subtilior, ad officia et munia exequenda promptior, ad iniurias perferendas constantior et quasi mortalis". Daß Oekolampad ein solcher Prediger sein könne, „hodie ardentius pro me orate, precor".

Im Schlußabschnitt endlich[3] fordert Oekolampad die Hörer dringend auf,

[1] Über die Höllenfahrt Christi sagt Oek.: „anima autem devicta morte, expugnato limbo, liberatis patribus sinceris perfruebatur gaudiis."

[2] In diesem Zusammenhang sagt Oek.: „Josephon Pilatus corpore donat, hoc est: silentium et finis modestiae aut discretionis imperio assumatur; Pilatus ‚os contundens' interpretatur, Joseph ‚discretus' vel ‚augmentum'."

[3] Zweite Hälfte der Declamatio 21.

die Kreuzesworte Jesu zu Herzen zu nehmen, „memores, quid augustissime divus Augustinus dicat, non minus reum esse, qui verbum Dei negligenter audierit, quam qui corpus Christi in terram negligentia sua cadere permiserit“.

Noch folgen zwei Nachträge. In einem Nachwort an den Leser ruft Oekolampad zum regelmäßigen Lesen der „sacrae scripturae“ auf — „licet enim meretricio fuco mundanae sapientiae careant, matronali tamen venustate pudicae, delectabiles iucundaeque sunt“ — und ermahnt ihn, täglich der sieben Kreuzesworte zu gedenken, indem er sie mit den sieben Bitten des Unservaters verbinde und im Gebet vor Gott bringe[1]. Der zweite Nachtrag sodann enthält ein Gedicht von neunundvierzig Hexametern „de ascensione Domini“[2].

So ruft Oekolampad seine Zeitgenossen, vor allem die Prediger, durch die Kreuzesworte des Herrn in das in sieben tiefsinnigen und ehrwürdigen Siebenheiten[3] sich entfaltende gewaltige System der katholischen Heilswelt hinein. Das sakramentale Moment spielt dabei fast keine Rolle; auch das kirchliche Bußsystem tritt ganz in den Hintergrund. Einmal ist stark und freudig vom Glauben, als vom Ergreifen der paradoxen Gottesgnade in Jesus Christus die Rede; doch ist dabei das meritorische Element nicht ausgeschlossen. Und vor allem ist nicht dieser Glaube die eigentliche Form, in dem dem Menschen die Gottesgemeinschaft gegeben ist; vielmehr sucht Oekolampad diese im mystisch-kontemplativen Erleben: durch die meditative Versenkung in die Passion Christi und in das mit ihr verbundene geheimnisvolle System der Siebenheiten soll der Mensch — womöglich als jungfräulicher — schmeckend und schauend an der Überwelt des himmlischen Jenseits, wie sie sich als Mischung von christlicher und neuplatonischer Eschatologie seit dem Altertum im Bewußtsein der Kirche ausgebildet hat, teilnehmen; darf er dabei gelegentlich in der Ekstase in diese Überwelt ganz eintauchen und so die himmlische Seligkeit für Augenblicke in ihrer ganzen Seligkeit vorwegnehmen, dann ist das eine besonders herrliche Gnade. Allerdings ist dieses mystisch-kontemplative Erleben für Oekolampad nicht Selbstzweck, sondern es ist ihm nur der tragende Hintergrund für ein Leben der Heiligung, der Pflichterfüllung und des Kampfes für eine reine, heilige Kirche. So ist es die Welt Augustins, Hugos, Bernhards, Richards, Gersons und Wimpfelings, in der Oekolampad drinsteht. Der

[1] Oek. legt selbst ein Muster vor einer solchen Verbindung des Unservaters mit den sieben Kreuzesworten; z. B. „Adveniat regnum tuum, quod latroni promisisti, dicens: Amen, dico tibi, hodie mecum eris in Paradiso“.

[2] Bereits auf dem Titelblatt befinden sich zwei kleine Gedichte, ein Tetrastichon, überschrieben: „Archagoretes auditoribus“, und ein Distichon, überschrieben: „Icolampadii votum pro opusculo“.

[3] Die Heptade der peccata fugienda hat allerdings mehr nur negativen Charakter.

christliche Humanismus macht sich erst bemerkbar in einigen sprachlichen Prägungen und einigen antiken Zitaten.

Über die Aufnahme und die Wirkung von Oekolampads „Declamationes“ hören wir fast nichts. 1514 empfiehlt Wimpfeling das Werkchen dem Heidelberger Professor Georg Nigri zuhanden seiner Studenten[1]. 1515 schreibt aus der unmittelbaren Umgebung Wimpfelings Johann Sapidus an Erasmus, Oekolampads theologische Bildung könne daraus ersehen werden, daß er Schriften verfassen könne, „ut longe eruditas, ita plane a Deo non alienas“[2]. Einen Besitzer des Druckes kennen wir mit Namen; es ist Magister Bernhardinus, ein Pfründner des Basler Kartäuserklosters; er hat die Predigten Oekolampads im richtigen Bewußtsein der Verwandtschaft zwischen Geilers Predigten „De navicula poenitentiae“ und Gersons Predigt „De passione Domini“ in einem Sammelband einbinden lassen[3].

[1] Oek.-Br., Bd. 1, S. 20, Nr. 13, Anm. 1.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, S. 24, Nr. 17.

[3] Der Sammelband befindet sich auf der Universitätsbibliothek Basel; der Eintrag lautet: „Liber Cartusiensium in Basilea et remansit in domo post obitum magistri Bernhardini, praebendari[i] nostr[i]“; über Mag. Bernhardinus vgl. Basler Chroniken, Bd. 1, 1872, S. 354.

Drittes Kapitel

Im Bannkreis des christlichen Humanismus

(1513—1518)

1

Schon mehrfach ist uns neben der Wimpfelingschen Reformbewegung diejenige des christlichen Humanismus begegnet. Beide Bewegungen spielen mannigfach ineinander hinüber und herüber, so daß es nicht möglich ist, im einzelnen klare Abgrenzungen vorzunehmen. Und doch sind zwei verschiedene Prinzipien in ihnen wirksam: während Wimpfeling und sein Kreis noch wesentlich im Mittelalter wurzelte, wollte der christliche Humanismus die Erneuerung von Kirche und Christentum bewußt und folgerichtig von dem Reichtum der neu entdeckten Antike her ins Werk setzen.

Die beiden großen Führer dieses christlichen Humanismus waren Johann Reuchlin und Desiderius Erasmus.

Johann Reuchlin hatte schon in jungen Jahren bei den Griechen Andronikos Kontoblakas in Basel, Georgios Hermonymos in Paris, Hermolaos Barbaros in Frankfurt a. M. und Demetrios Chalkondylas in Florenz das Griechische gelernt und damit der Kenntnis der griechischen Sprache und des griechischen Schrifttums heidnischer und christlicher Prägung in Deutschland Bahn gebrochen. Später hatte er sich bei zwei jüdischen Gelehrten, dem kaiserlichen Leibarzt Jakob ben Jehiel Loans in Linz und dem Arzt-Philosophen Obadja Sforno in Rom, noch das Hebräische erobert und sich damit auch zum Erschließer der hebräischen Sprache und des hebräischen Schrifttums, des Alten Testaments, der rabbinischen und kabbalistischen Literatur gemacht. Nach einem unruhigen Wanderdasein lebte er seit 1499 in Stuttgart als Bundesrichter des Schwäbischen Bundes, seit 1512 im Ruhestand auf einem Landgütchen bei Stuttgart; da war er, umgeben von einer durch wertvolle griechische und hebräische Handschriften und Drucke ausgezeichneten Bibliothek, der Mittelpunkt einer über ganz Süddeutschland ausgebreiteten und bis nach Paris und Rom reichenden Gemeinde gleichstrebender Gelehrter; und wer als Anfänger in die Geheimnisse der beiden Sprachen eindringen wollte, der suchte ihn in seiner Stuttgarter Amtsstube oder in seinem Landhause auf; solchermaßen strömte ihm durch die Jahre hin eine stattliche Schar junger Leute zu. Sein Hauptanliegen bei dieser ganzen Arbeit war, den Zugang zum reinen Gotteswort zu erschließen: „hac aetate plus solent theologi Aristotelis dialectica sophis-

mata quam divinae inspirationis et sancti spiritus animadvertere verba; unde studio humanae inventionis ipsa coelestis traditio negligitur et loquacitas hominum extinguit Dei sermonem", sagt er in seinem Werke „De verbo mirifico"[1]. Auch die Ausbreitung der ganzen kabbalistischen Weisheit sollte keinem andern Zwecke dienen als der Vertiefung der Gotteserkenntnis und der Pflege der Frömmigkeit: „quid aliud", heißt es in der „Ars cabbalistica", „intendit vel Cabalaeus vel Pythagoras, nisi animos hominum in deos referre, hoc est ad perfectam beatitudinem promovere"[2]. Aus diesem Geiste heraus konnte er auch einen „Liber congestorum de arte predicandi" herausgeben[3].

Desiderius Erasmus betätigte sich auf dem Gebiete der Hebraistik in keiner Weise schöpferisch, ließ dagegen Reuchlin weiter hinter sich in dem Unternehmen, die Reichtümer der lateinischen und griechischen Antike zu heben und fruchtbar zu machen. Anfänglich galt seine Arbeit mehr dem Schrifttum der heidnischen Antike und der Entfaltung einer darauf begründeten freien Humanität. Aber seit 1501 wurde immer mehr das Theologisch-Kirchliche sein Lebensinhalt, die Erneuerung von Theologie und Kirche durch den Geist des Altertums seine Lebensaufgabe und sein Lebensziel. Diesen Geist des Altertums findet er in erster Linie in der Heiligen Schrift und in den großen Exegeten der alten Kirche. Daneben will er die heidnische Literatur nicht ganz ausschließen, aber sie soll lediglich eine dienende Rolle spielen. So sagt er z. B. im „Enchiridion militis Christiani" von 1503: zu den Waffen der „militia Christiana" gehöre in erster Linie Gebet und Erkenntnis; die Erkenntnis werde aber gewonnen aus der Heiligen Schrift; alle „doctrina mortalium" sei durch Irrtum getrübt, nur die „doctrina Christi" sei rein; auf diese „militia" hin dürfe man sich aber „velut tirocinio quodam" auch „in litteris poetarum et philosophorum gentilium" üben; „fingunt illae litterae vegetantque puerile ingenium atque ad divinarum scripturarum cognitionem mire praeparant"; doch müsse man sie mit Maß und Vorsicht gebrauchen, nur im Vorbeigehen, „peregrinantis, non habitantis more", und müsse „omnia ad Christum referre"[4]. Tatsächlich hat allerdings bei Erasmus die „ethnica litteratura"[5] mehr als eine nur dienende Rolle gespielt: die „doctrina Christi", die er lehrte, war nicht nur eine durch die Brille der Väter der katholischen Kirche gesehene „doctrina Christi", sondern enthielt noch einen starken Zusatz von antikem Moralismus und Rationalismus, wie er auch selbst in seinem Wesen immer einen

[1] Ausgabe v. 1494, fol. d^{ro}.

[2] Ausgabe v. 1517, fol. L^{ro} (K^{ro}).

[3] Vgl. dazu: 1. Ludwig Geiger: Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke, 1871; 2. Festschrift der Stadt Pforzheim zur Erinnerung an den 400. Todestag Johannes Reuchlins, 1922; 3. Karl Christ: Die Bibliothek Reuchlins in Pforzheim, 1924.

[4] Opera omnia, hg. von Johannes Clericus, Bd. 5, S. 8.

[5] Ebenda.

Schuß selbstherrlicher Humanität bewahrte. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß er ganz und gar christlicher Theologe sein und an der Wiedergeburt des Christentums und der Kirche arbeiten wollte. Aus diesem Wollen heraus rüstete er sich seit langem in ungeheurer Arbeitsleistung darauf, seiner Zeit das Neue Testament im Urtext und das gewaltige Schrifttum des Kirchenvaters und Bibliologen Hieronymus zu schenken. Im August 1514 reiste er nach Basel, um die Drucklegung dieser Werke zu leiten[1].

Nachdem Oekolampad nicht ganz drei Jahre lang die Prädikatur in Weinsberg versehen hatte[2], ließ er sich Urlaub zu einem erneuten Besuch der Heidelberger Universität geben, „gratia adaugendi cultum ingenii", weil er sich für das ihm anvertraute Amt noch nicht als reif genug betrachtet habe, wie Capito berichtet[3]. Oekolampad mag dabei an den Abschluß des Theologiestudiums durch die Erwerbung der Grade gedacht haben; aber, wie es scheint, leitete ihn auch das Verlangen, sich durch das, was der christliche Humanismus zutage förderte, bereichern und vertiefen zu lassen.

Seine Reise führte ihn nicht geradewegs nach Heidelberg. Vielmehr suchte er zunächst Tübingen auf. Am 9. April 1513 wurde er dort als „magister Johannes Icolumbadius de Winsperg" immatrikuliert[4]. Was ihn den Umweg über Tübingen wählen ließ, ist nicht überliefert; aber vielleicht waren es die dort vorhandenen Möglichkeiten, das Griechische zu erlernen.

In Tübingen ging der Lehrbetrieb zwar im wesentlichen noch in den alten Bahnen vor sich[5]. Die theologische Fakultät zerfiel in die beiden Wege. Als Ordinarien der „via moderna" wirkten damals Wendelin Steinbach und Peter Brun. Das Ordinariat der „via antiqua" versah Jakob Lemp, auch er ein Mann der alten Schule, aber doch zugleich verehrt von Männern wie Wimpfeling, Reuchlin, Jakob Spiegel, Georg Simler und Matthäus Adriani. Bestimmter hatte sich jedoch in der artistischen Fakultät der

---

[1] Aus der unübersehbaren Erasmusliteratur nenne ich nur: 1. Johan Huizinga: Erasmus; deutsch von Werner Kaegi, 1936; 2. Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam, hg. von der Historischen und Antiquarischen Gesellschaft zu Basel, 1936; für Oek. kommt darin besonders in Betracht: Ernst Staehelin: Erasmus und Oekolampad in ihrem Ringen um die Kirche Jesu Christi, S. 199ff.

[2] Capito berichtet, Oek. habe das Amt von seiner Einsetzung in die Prädikatur an „sesquimensem" verwaltet und dann den Urlaub angetreten. Dem widersprechen die Daten für die Bestätigung in der Prädikatur (9. Juni 1510) und für die Immatrikulation in Heidelberg (9. April 1513) ebenso wie die Tatsache der aus dem Jahre 1512 stammenden Weinsberger Predigten.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, S. 745.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, S. 23, Nr. 15. — Ostern fiel im Jahre 1513 auf den 27. März; es darf vermutet werden, daß Oek. an diesem Feste noch sein Amt versah und unmittelbar nachher den Urlaub antrat.

[5] Vgl. dazu Heinrich Hermelink: Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 1906; Johannes Haller: Die Anfänge der Universität Tübingen, 1927; zu Lemp im besonderen: Archiv für Reformationsgeschichte, 2. Jhg., 1904/5, S. 90ff.

Humanismus einen Platz erobert: da vertrat von 1496—1513 der berühmte Heinrich Bebel als Professor der Beredsamkeit und Dichtung die Welt der lateinischen Antike; von 1510 an durchlief lernend und lehrend Georg Simler, der ehemalige Rektor der Pforzheimer Lateinschule, die Fakultät und veröffentlichte 1512 die erste griechische Grammatik in Deutschland; und eine neugeschaffene Professur für Mathematik, Astronomie und Geographie versah seit 1511 Johann Stöffler, der geistige Vater eines Sebastian Münster, Tycho de Brahe und Johannes Keppler, allerdings auch der Erneuerer der antiken Astrologie. In die akademische Welt Tübingens ragte aber von seinem Landsitz bei Stuttgart auch der große Reuchlin hinein, besonders seitdem sein Großneffe, der junge Philipp Melanchthon, am 17. September 1512 in Tübingen immatrikuliert worden war. „Häufig besuchte Melanchthon den Großonkel in dem benachbarten Stuttgart, bald allein, bald mit andern Studenten; Reuchlin sah sich gern von den jungen Leuten umgeben, zeigte ihnen die Schätze seiner Bibliothek oder erging sich mit ihnen in seinem Garten, in bald heiterm, bald gelehrtem Gespräch; zuweilen kam Reuchlin nach Tübingen" und „wohnte bei Melanchthon in der Burse[1]".

Über die Beteiligung Oekolampads an diesem akademischen Leben erfahren wir allerdings sehr wenig. In einem kurzen autobiographischen Lebensabriß von 1541 berichtet Melanchthon beiläufig, daß er sich in Tübingen mit Oekolampad zu gemeinsamer Hesiodlektüre zusammengefunden habe[2]; dabei wurde einmal zum Verständnis einer astronomischen Stelle die Hilfe Stöfflers in Anspruch genommen; im übrigen bekennt Melanchthon, daß er den „doctrina, prudentia et pietate" ausgezeichneten Oekolampad nicht anders denn als „patrem" — zwischen den beiden Männern bestand ja ein Altersunterschied von fünfzehn Jahren — verehrt habe[3]. Aus dieser Arbeitsgemeinschaft mit Melanchthon möchte man schließen, daß das für Melanchthon nachgewiesene Schülerverhältnis zum Gräzisten Simler[4] auch für Oekolampad bestanden habe; doch ist darüber nichts

[1] Carl Schmidt: Philipp Melanchthon, 1861, S. 14.

[2] Über die Rolle, die Hesiod im Humanismus spielte, vgl. Otto Kluge: Die griechischen Studien in Renaissance und Humanismus, in: Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts, 24. Jhg., 1934, S. 38. — W. Pökel: Philologisches Schriftsteller-Lexicon, Leipzig 1882, S. 194f., führt eine lateinische Übersetzung Oek.s von Hesiods „Ἔργα καὶ ἡμέραι" aus dem Jahre 1540 an. Er denkt dabei wohl an die 1540 bei Michael Ising in Basel erschienenen „Hesiodi Ascraei opuscula inscripta: „Ἔργα καὶ ἡμέραι, sic recens nunc Latine reddita." Nichts jedoch deutet an, daß Oek. mit diesem Werk etwas zu tun habe. Vielmehr ist als „autor" deutlich genannt: „Ulpius Franckerensis Frisius" (Johannes Ulpius).

[3] Oek.-Br., Bd. 1, S. 23, Nr. 15; vgl. auch die dort genannte Literatur.

[4] Karl Hartfelder: Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae, 1889, S. 36f. und passim.

überliefert[1]. Dagegen berichtet Capito ausdrücklich, daß der andere Meister Melanchthons, Reuchlin, auch der Meister Oekolampads war, indem er schreibt, Oekolampad sei nach Tübingen gekommen und habe Reuchlin in Stuttgart besucht, „a quo gustum qualemcunque Graecarum literarum intra paucos dies cepit"[2]. Ob der Besuch bei Reuchlin während des Tübinger Aufenthaltes oder erst nach seinem Abschluß stattfand, ist aus Capitos Bericht nicht zu entnehmen; wahrscheinlich ist, daß Oekolampad im Verlaufe des Tübinger Studiums einmal nach Stuttgart pilgerte; vielleicht geschah es sogar in Begleitung Melanchthons[3]. Doch wie dem auch sei, seit 1514 tritt uns Oekolampad jedenfalls als Glied des Reuchlinkreises entgegen: 1514 bedachte ihn Beatus Rhenanus mit einem Exemplar der „Clarorum virorum epistolae ... missae ad Joannem Reuchlin"[4], und 1519 wird ein Brief von ihm an Reuchlin in den „Illustrium virorum epistolae ... ad Joannem Reuchlin" abgedruckt, während sein Name in der im gleichen Werke abgedruckten Liste der „Capnionis defensores acerrimi, viri Germaniae totius literatissimi splendidissimique" in ziemlich vorderer Reihe aufgeführt wird[5].

Erst nach diesem Tübinger und Stuttgarter Zwischenspiel erfolgte die beim Antritt des Urlaubs von Anfang an ins Auge gefaßte Rückkehr nach Heidelberg. Wir dürfen vermuten, daß Oekolampad seine abgebrochenen theologisch-scholastischen Studien wieder aufnahm; doch einen theologischen Grad hat er auch bei diesem neuen Heidelberger Aufenthalt nicht erworben. Anderes nahm ihn in Beschlag.

Zunächst das Griechische. Was er sich in Tübingen und bei Reuchlin an Kenntnis der griechischen Sprache errungen hatte, baute er durch unermüdliches Selbststudium aus, „ex mutis magistris", wie Capito sagt[6],

[1] Johannes Haller: Die Anfänge der Universität Tübingen, 1927, S. 277, nennt Oek. ebenfalls in nächstem Zusammenhang mit Simler; doch kann er auch keine Beziehungen belegen.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, S. 745. — Heinrich Bullinger berichtet in seiner Reformationsgeschichte (1. Bd., 1838, S. 36): „by Joanne Reuchlin hat er die Griechisch spraach gelernt, ouch etwas der Hebraischen, die er doch vollkomner von einem gelerten Hispanier ergriffen hat"; Bullinger schrieb erst um 1570 (vgl. Georg von Wyss: Geschichte der Historiographie in der Schweiz, 1895, S. 202ff.; Eduard Fueter: Geschichte der neuern Historiographie, 1911, S. 260ff.); trotzdem ist sein Bericht, daß Oek. bei Reuchlin auch das Hebräische in Angriff genommen habe, nicht ganz von der Hand zu weisen, da Bullinger mit Oek. persönlich bekannt gewesen war (Oek.-Br., Bd. 2, S. 502); dazu kommt, daß Reuchlin Oek. ein Bändchen hebräischer Psalmen geschenkt (wann ?) und ihn 1518 als Hebräischprofessor nach Wittenberg empfohlen hat (Oek.-Br., Bd. 1, S. 65, Nr. 38).

[3] In einem Brief an Reuchlin vom Jahre 1518 redet Oek. von Melanchthon ausdrücklich als dem „ille noster" (Oek.-Br., Bd. 1, S. 71, Nr. 42).

[4] Oek.-Br., Bd. 1, S. 23, Nr. 16.

[5] Oek.-Br. Bd. 1, S. 71f., Nr. 42.

[6] Oek.-Br., Bd. 2, S. 745; vgl. Aulus Gellius: Noctes Atticae, lib. 14, cap. 2.

und ließ sich dann von seinem theologischen Lehrer Petrus Scheibenhard dazu bewegen, andere an seinem Reichtum teilnehmen zu lassen. So begann er auf Grund einer von ihm selbst entworfenen Grammatik Vorlesungen über die griechische Sprache zu halten; zu seinen Schülern zählten Professor Petrus Scheibenhard selbst, Magister Theobald Billikan, Baccalaureus artium Johann Marquard und der am 13. Oktober 1514 immatrikulierte Scholar Johann Brenz[1].

Zum Griechischen trat in Heidelberg noch das Hebräische. Capito berichtet darüber: „simulque Hebraea a quodam Hispano eodem temporis spacio didicit"[2]. Es handelt sich um den vom Judentum zum Christentum übergetretenen Arzt Matthäus Adrianus, einen der bedeutendsten Vermittler der Welt des Hebräischen an die christliche Theologie. Reuchlin und Pellikan rühmen ihn als Hebraisten aufs höchste; doch wird er zugleich als schwieriger Charakter geschildert; Capito nennt ihn „infelix et invidens nobis cognitionem sanctae linguae"[3]. 1501 war er bei Aldus in Venedig, 1512 treffen wir ihn in Tübingen, 1513 kam er von Straßburg nach Basel, um an der Frobenschen Hieronymusausgabe mitzuarbeiten; noch im selben Jahre ging er nach Heidelberg weiter; dort scheint er es drei ganze Jahre ausgehalten zu haben. So wurde er auch der Lehrer Oekolampads[4].

Noch einen Gewinn trug Oekolampad von diesem Heidelberger Aufenthalt davon: die Freundschaft Wolfgang Fabricius Capitos. Capito war seit 1512 Stiftsprediger in Bruchsal; von da aus hatte er oft im Namen seines Landesherrn, des Bischofs von Speyer, Geschäfte in Heidelberg zu erledigen. So traf er auch mit dem um vier Jahre jüngern Weinsberger Prädikanten zusammen; damit begann das Bündnis, von dem Capito in der „Vita" Oekolampads sagt: „alter alteri consiliorum omnium vel socius vel autor fuit"; nur als Oekolampad ins Kloster eintreten wollte, sei er nicht einverstanden gewesen[5].

Im Sommer 1515 siedelte Capito als Münsterprediger und Professor der

[1] Oek.-Br., Bd. 1, S. 67, Nr. 40, und Bd. 2, S. 745.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, S. 745.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, S. 745.

[4] Vgl. Oek.-Br., Bd. 1, S. 43f.; Nr. 34, Anm. 4, und die dort genannte Literatur.

[5] Oek.-Br., Bd. 2, S. 745. — Im „New auserlesen gesangbüchlein", das 1545 bei Wolf Köpfel in Straßburg erschienen ist, findet sich eine Übersetzung des altkirchlichen Hymnus: „Jam lucis orto sidere" (Philipp Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 1, 1864, S. 56, Nr. 67) aus der Feder Capitos: „Die nacht ist hien, der dag bricht an" (Wackernagel, a. a. O., 3. Bd., S. 1870). Die zweite Zeile der ersten Strophe: „Zu Gott ruf innig jedermann" bildet durch Hervorhebung der Buchstaben VVIIDM ein Chronogramm auf das Jahr 1512. Eduard Emil Koch: Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs, 3. Aufl., 2. Bd., 1867, S. 101, läßt Capito mit diesem Chronogramm das Jahr andeuten, indem ihm im Verkehr mit Oek. der neue Tag angebrochen sei. Dazu sei hier nur das eine bemerkt, daß Capito frühestens 1513, wohl erst 1514 mit Oek. zusammengetroffen ist.

Theologie nach Basel über[1]. Bald folgte ihm Oekolampad nach, indem ihn Johann Froben zur Mitarbeit an der Drucklegung des Erasmischen Neuen Testamentes berief. Er reiste über Schlettstadt, wohl um den alten Meister Wimpfeling zu besuchen; am 15. September 1515 stellte ihm der Rektor der Schlettstadter Stadtschule, Johann Sapidus, eine glänzende Empfehlung an Erasmus aus, neben der „rei theologicae peritia" vor allem die Kenntnis des Griechischen und Hebräischen hervorhebend. Am 21. September traf Oekolampad mit dem aus Straßburg ans gleiche Werk berufenen Nikolaus Gerbel zusammen in Basel ein und bezog bei Froben selbst Quartier[2]. Dort wohnte auch Erasmus[3].

Die Aufgabe, die Oekolampad an der Drucklegung des Neuen Testamentes übertragen war, war eine bedeutsame. Erasmus schreibt später einmal darüber: „adfuit, imo praefuit editioni . . . Joannes Oecolampadius"[4]. Das drückt sich auch in der Tatsache aus, daß Oekolampad dem Werke ein Nachwort beigeben durfte[5]. Im einzelnen zerfiel die Aufgabe in drei Teilaufgaben.

Die erste Teilaufgabe galt den „Annotationes", die Erasmus dem Werk beigab. In diesen „Annotationes" wurde häufig, vor allem zur Erläuterung alttestamentlicher Zitate und zur Erklärung jüdischer Namen, auf das Hebräische zurückgegriffen. Besonders Froben legte auf diese hebräischen Zutaten Gewicht, indem er durch sie einen Nachdruck des Werkes zu verhindern hoffte, „quod tum perpaucis essent Hebraicae formulae"[6]. Erasmus fühlte sich aber wegen seiner mangelhaften Kenntnis des Hebräischen dieser Arbeit nicht gewachsen. So wurde Oekolampad beigezogen. Erasmus dankte ihm für diese Mithilfe im Vorwort zu den „Annotationes"; er nennt ihn seinen Theseus und gibt ihm das Lob eines Mannes „non solum pietate, verum etiam trium peritia linguarum eminentis, hoc est veri theologi"[7].

Des weitern handelte es sich um eine Mitarbeit in der Sphäre des Dogmatischen. Die ganze Ausgabe, die im Wurfe war, schon die Zugänglichmachung des griechischen Textes, dann die Beifügung einer neuen lateinischen Übersetzung, ferner die „Annotationes", endlich die programmatischen Beigaben der Widmung an den Papst, der „Paraclesis ad lectorem", der „Methodus" und der „Apologia" bedeuteten einen Einbruch in das ganze katholische

---

[1] Die Berufung in die Basler Münsterprädikatur erfolgte erst 1515; wenn Capito schon im Frühjahr 1513 in Basel auftaucht, so muß es sich um einen vorübergehenden Basler Aufenthalt handeln; das Zusammentreffen mit Oek. in Heidelberg hat jedenfalls nicht vor Ende 1513, eher erst 1514 stattgefunden (vgl. Johann Wilhelm Baum: Capito und Butzer, 1860, S. 17; Wackernagel, S. 148ff.)

[2] Oek.-Br., Bd. 1, S. 24, Nr. 17.

[3] Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam, 1936, S. 271ff.

[4] Oek.-Br., S. 112, Nr. 74.

[5] Oek.-Br. Nr. 21, S. 26ff.

[6] Oek.-Br., S. 114, Nr. 76.

[7] Oek.-Br., S. 28, Nr. 21.

System, der Versuch einer Neubegründung der Kirche und der Theologie: „sein Bibelwerk sollte in seinem Sinn Ausgang und Fundament der theologischen und kirchlichen Reformen bilden[1].“ Da war es Erasmus darum zu tun, theologische Rückendeckung zu gewinnen. Er suchte sie bei dem Theologieprofessor Ludwig Ber, bei dem Theologieprofessor und Münsterprediger Capito und bei Oekolampad, weil ihm alle diese Männer durch ihr untadeliges Wesen und ihre theologische Bildung höchste Autorität zu besitzen schienen[2]; von Oekolampad sagt er z. B., er sei „vir non minus vitae sanctimonia quam rei theologicae et linguarum cognitione suspiciendus“[3], und darum habe er, Erasmus, ihn gebeten, „[ut] moneret, praesertim si quid ad fidei sinceritatem attineret“[4].

Endlich war Oekolampad, mit Nikolaus Gerbel zusammen, die Korrektur der Druckbogen samt der Nachprüfung des griechischen Textes an den handschriftlichen Vorlagen übertragen. Auch für diese Arbeit erhält er höchste Anerkennung im Vorwort Frobens[5]. Mit Erasmus dagegen kam es einmal zu einem Zusammenstoß, indem Oekolampad und Gerbel die von Erasmus wesentlich auf Grund der Codices 2^{e} und 2^{ap} hergestellte Textgestalt nach dem Codex 1^{eap}, den Erasmus ausgeschieden hatte, weil er ihn von der Vulgata abhängig glaubte[6], änderten. Erasmus scheint ihnen daraufhin sogar das ganze Geschäft der Korrektur entzogen zu haben. Ob sich Oekolampad und Gerbel bei dieser Bevorzugung des textkritisch bedeutend wertvolleren Codex 1^{eap} von wissenschaftlicher Erkenntnis leiten oder von seiner reichen Ausstattung blenden ließen, wie Erasmus andeutet, bleibt dunkel[7].

Anfang März 1516[8] war das Werk vollendet und trat als ein Foliant von mehr als tausend Seiten seinen Siegeszug in die Welt hinaus an.

An der Spitze trug es nach einem kurzen Vorwort Frobens einige programmatische Kundgebungen des Erasmus. Zunächst die Widmung an Papst Leo X.: die Grundhoffnung und der heilige Anker „restituendae

[1] Augustin Bludau: Die ersten beiden Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner, 1902, S. 14.

[2] Allen, Bd. 2, S. 326; Oek.-Br., Bd. 1, S. 112, Nr. 74; S. 404, Nr. 29.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, S. 160, Nr. 112.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, S. 112, Nr. 74.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, S. 24, Nr. 17, Anm. 3.

[6] Bludau a. a. O., S. 16.

[7] Oek.-Br., Bd. 1, S. 39, Nr. 31; S. 113, Nr. 74. — Für die Gestaltung des Evangelientextes benutzten Erasmus und seine Mitarbeiter auch den dem Basler Dominikaner kloster gehörenden Evangelienkommentar des Theophylakt. Vielleicht stammt von daher die handschriftliche „Epitome Graeca commentariorum Theophylacti in quatuor evangelia Matthaei, Marci, Lucae et Joannis“ aus der Feder Oek.s, die sich auf der Kirchenbibliothek zu Neustadt a. d. Aisch befindet (vgl. Oek.-Br., Bd. 1, S. 161, Nr. 112, und Beiträge, S. 122f., Nr. 1).

[8] Das Datum der „Annotationes“ (S. 675) ist der 1. März 1516.

sarciendaeque Christianae religionis" liege darin, daß alle Bekenner der „Christiana philosophia" sich in die „Evangelicae Apostolicaeque literae" versenkten, in denen das himmlische Wort „adhuc vivit, adhuc spirat, adhuc agit et loquitur"; darum habe er das Neue Testament „ad Graecae originis fidem" neu bearbeitet, mit größter Umsicht und Mühe, „adhibitis in consilium compluribus utriusque linguae codicibus nec iis sane quibuslibet, sed vetustissimis simul et emendatissimis"; und er widme es dem Papste, damit die „Christiana philosophia" unter den Auspizien dessen zu allen Menschen ströme, der der Schirmherr der Kirche sei[1]. Dann folgt die „Paraclesis ad lectorem pium": es sei jammervoll, wie die „philosophia Christi" vernachlässigt werde; und doch bedürfe es zu ihrer Erfassung keiner „anxiae disciplinae", sondern nur eines „pius ac promptus animus", der ausgerüstet sei „simplici puraque fide"; allen Christen sollte die Heilige Schrift zugänglich gemacht, in alle Sprachen übersetzt werden; „is mihi vere theologus est, qui non syllogismis arte contortis, sed affectu, sed ipso vultu atque oculis, sed ipsa vita doceat, ... Christiano non esse fidendum huius mundi praesidiis, sed totum oportere pendere de coelo, non esse retaliandum iniuriam ..., bonos omnes velut eiusdem corporis membra diligendos ac fovendos ex aequo, malos tolerandos, si corrigi nequeant"; die „Christiana philosophia" ruhe mehr „in affectibus quam in syllogismis", sei mehr „vita quam disputatio", eher „afflatus quam eruditio", mehr „transformatio quam ratio", sie sei nichts anderes als „instauratio bene conditae naturae"; gewiß enthielten auch die heidnischen Philosophen vieles, was mit der Lehre Christi übereinstimme, so Plato und Aristoteles, besonders Sokrates, Diogenes und Epiktet; aber das alles habe Christus noch voller gelehrt und gelebt; wie „erudita", „subtilia" oder gar „seraphica" auch die Werke des Albertus Magnus, des Alexander von Hales, des Thomas von Aquino, des Ägidius von Rom, des Richard von St. Viktor und des Wilhelm von Occam seien, so gäbe doch die Heilige Schrift erst die volle Gewißheit.[2] In der „Methodus" versucht sodann Erasmus zu zeigen, wie man „ad istam tantopere laudatam philosophiam" gelangen könne: zunächst gelte es, „ad hanc philosophiam non Stoicam aut Aristotelicam, sed plane coelestem" einen Geist mitzubringen, der nicht nur rein sei „ab omnibus viciorum inquinamentis", sondern auch „ab omni cupiditatum tumultu tranquillus ac requietus"; was man dann schauen dürfe, das solle man andächtig küssen, was einem verschlossen bleibe, das solle man von ferne anbeten; dazu müsse dann allerdings die Kenntnis der drei Sprachen, des Lateinischen, Griechischen und Hebräischen treten; erst durch sie komme man an das Geheimnis der Schrift heran; fernerhin gelte es, dem Anfänger die

[1] Auch abgedruckt bei Allen, Bd. 2, Nr. 384, S. 184ff.
[2] Auch abgedruckt bei Hajo Holborn: Desiderius Erasmus Roterodamus, Ausgewählte Werke, 1933, S. 139ff.

„dogmata Christi“ in einer knappen Zusammenfassung vorzulegen, vornehmlich aus den Evangelien, dann auch aus den apostolischen Schriften, damit er „certos scopos“ gewinne, auf die er alles andere beziehen könne — Erasmus nennt als solche „scopi“ den „novus populus“, den Christus auf Erden gegründet habe, und den ganzen Lebens- und Wirkungskreis Christi selbst —; das Schema des „sensus historicus, tropologicus, allegoricus und anagogicus“ genüge dabei nicht, sondern man müsse überall die besondern „gradus“, die besondern „differentiae“ und die besondere „tractandi ratio“ betrachten; und schließlich sollten zur Hilfe die alten Bibelerklärer beigezogen werden, „Origenes, qui sic est primus, ut nemo cum illo conferri possit, Basilius, Nazianzenus, Athanasius, Cyrillus, Chrysostomus, Hieronymus, Ambrosius, Hilarius, Augustinus“[1]. In der „Apologia“ endlich unternimmt es Erasmus, das Zurückgehen über den kanonischen Text der Vulgata und die Vorlegung einer neuen, von diesem oft abweichenden Übersetzung zu begründen: bei aller schuldigen Achtung vor Hieronymus müsse man es aussprechen, daß er oft nicht den richtigen Urtext gehabt, und daß er auch, wo dies der Fall gewesen sei, gelegentlich falsch übersetzt habe; wenn jemand fürchte, es möchte durch die Verschiedenheit der Lesarten „sacrarum litterarum autoritas“ ins Wanken geraten, so müsse er wissen, daß schon seit mehr als tausend Jahren weder die lateinischen noch die griechischen Handschriften ganz übereinstimmten; im übrigen hoffe er, Erasmus, daß, wenn auch am vorliegenden Werk noch nicht alles vollkommen sei, er doch die Arbeiten des Laurentius Valla[2] und des Jakob Faber Stapulensis[3] weitergeführt habe[4].

Auf diese einleitenden Stücke folgt der erste Hauptteil des Werkes, der Abdruck des griechischen Textes und der lateinischen Übersetzung des Erasmus. Die Anordnung ist so, daß die beiden Texte in zwei Kolumnen von Seite zu Seite nebeneinander hergehen. Die Festsetzung des griechischen Textes war im wesentlichen das Werk des Erasmus — es ist bekannt, wie mangelhaft sie war —; nur daß Oekolampad und Gerbel bei der Korrektur der Druckbogen, wie wir bereits gehört haben, gelegentlich Lesarten aus Codex 1^{eap} aufnahmen; feststellen lassen sich 22 solcher Lesarten, und zwar lediglich in den Evangelien[5]. Was die typographische Beschaffenheit des

[1] Ebenfalls bei Holborn a. a. O. nachgedruckt, S. 150ff.

[2] Lorenzo Valla hatte 1444 eine „Collatio Novi Testamenti“, „eine Vergleichung der Vulgata mit dem Originaltext des Neuen Testaments und Versuch zur Berichtigung der lateinischen Übersetzung aus dem Grundtext“ (RE[3], Bd. 20, S. 425), verfaßt, und Erasmus hatte sie 1505 durch den Druck veröffentlicht.

[3] Erasmus denkt wohl in erster Linie an die „Sancti Pauli epistolae XIV ex Vulgata, adiecta intelligentia ex Graeco, cum commentariis“ von 1512.

[4] Ebenfalls bei Holborn a. a. O. nachgedruckt, S. 163ff.

[5] Das Verzeichnis dieser Lesarten bringt Frederick Henry Ambrose Scrivener: A plain introduction to the criticism of the New Testament, 3. Aufl., 1883, S. 431.

Abdrucks betrifft, so war auch sie keine Glanzleistung; das geht zurück auf mangelhafte Griechischkenntnis[1], zum Teil wohl auch auf die Eile, mit der Froben die Ausgabe betrieb; wie weit dafür die Verantwortung auf Erasmus, wie weit auf Oekolampad fällt, ist nicht zu entscheiden. Ebensowenig läßt sich etwas darüber aussagen, ob und in welchem Umfange die dogmatische Zensur Oekolampads für diesen ersten Teil des Werkes wirksam gewesen ist.

In dem 445 Seiten umfassenden zweiten Hauptteil folgen die „Annotationes". Sie enthalten ein buntgeschecktes Material zur Begründung des vorgelegten Textes wie zu seiner Erklärung in sprachlicher und sachlicher Hinsicht, gelegentlich auch eine Auseinandersetzung mit der Scholastik und dem zeitgenössischen Kirchentum. Wie weit Oekolampad an der Gestaltung dieser „Annotationes" als theologisch-dogmatischer Zensor beteiligt war, entzieht sich wiederum unserer Kenntnis. Dagegen dürfen wir mit ziemlicher Sicherheit in den Erläuterungen hebraistischen Inhaltes philologische Beiträge Oekolampads erkennen. Im ganzen finden sich zu etwa hundert Stellen solche hebraistische Erläuterungen; fast die Hälfte betreffen das Matthäusevangelium. Einige Beispiele sollen zeigen, in welcher Weise Oekolampad Erasmus auf diesem Gebiete beraten hat. Zu Mt. 1, 23: „In utero habebit" heißt die Anmerkung: im Urtext stehe הָרָה; das übersetze Hieronymus mit „concipiet", da es doch, wie die beiden Qamez anzeigten, „praesentis sit temporis"; „praeteriti autem esset, si unum foret camez"[2]. Zu Mt. 2, 18: „Vox in Rama audita est, lamentatio, ploratus et fletus multus ..." führen die „Annotationes" aus: das Zitat stamme aus Jer. 31; allerdings zitiere der Evangelist weder nach dem hebräischen Original, noch nach der Septuaginta; vielmehr laute der Vers nach der Septuaginta: „Vox in Rama audita est, lamentatio et fletus et luctus ..."; das hebräische Original aber laute nach der Übersetzung des Hieronymus: „Vox in excelso audita est ..." und im Urtext „... קוֹל בְּרָמָה"; nach Hieronymus bedeute „Rahel" hier nicht das Weib Rahel, sondern den Ort ihres Begräbnisses; dagegen sei „Rama" nicht „vocabulum loci", sondern bedeute „excelsum"; es sei daher merkwürdig, daß derjenige, der das hebräisch geschriebene Matthäusevangelium ins Griechische übersetzt, das hebräische „רָמָה" stehengelassen habe. Zu Mt. 10, 12: „dicentes: pax huic domui" wird ausgeführt: in den griechischen Handschriften fänden sich diese Worte nicht, auch nicht bei Hieronymus; im übrigen hätten schon die Hebräer und

[1] Scrivener a. a. O., S. 432, sagt, in Beziehung auf „typographical errors" sei die Erasmische Ausgabe „the most faulty book I know": „no less than 501 itacisms are imported from the manuscripts into his printed text, and the ν ἐφελκυστικὸν is perpetually used with verbs, before a consonant beginning the next word".

[2] Oek. hält sich an die „Rudimenta hebraica" Reuchlins; da heißt es: „הָרָה [!] concepit ...; הָרָה id est: praegnans vel quae concepit"; mit „praesens" bezeichnet Reuchlin das Partizipium, mit „futurum" das Imperfectum.

Syrer den Gruß gehabt: „שָׁלוֹם לְךָ, scholom lecho [!]"; heute nähmen die Bischöfe diesen Gruß für sich allein in Anspruch; und doch stehe er solchen, „qui non solum ipsi belligerantur, verum etiam alios ad bella concitant", sehr übel an. Zu Mt. 5, 41: „Tabita cumi" wird bemerkt: es sei zweifelhaft, ob „Thabita" an dieser Stelle ein Eigenname sei wie in Act. 9, 36; „Thabita" könnte auch das hebräische „תַּבִּיט[!]" sein, so daß „Tabita cumi" heißen würde: „attole oculos, surge"; „verum hoc lectori relinquo discutiendum"[1].

Schließlich folgt das Nachwort Oekolampads. Ein prächtiges Mahl habe Erasmus mit diesem „Novum Instrumentum" zubereitet und vorgesetzt; alles blühe in solcher Schönheit, strahle in solchem Glanze, erhebe sich in solcher Majestät, daß man glaube, es sei eben ganz neu, wie einst bei den Aposteln, aus der himmlischen Vorratskammer gekommen. Und die Mühewaltung, mit der Erasmus gearbeitet habe, sei wahrhaft ein „admirabile spectaculum", ja ein „spectandum miraculum" gewesen; Tag und Nacht habe er sich hingegeben, „ut saeculum nostrum non tam cultioribus quam sacratioribus enitescat literis". Darum möge der „πανεράσμιος Erasmus" mit unvergänglicher Liebe umgeben und vor allem dadurch geehrt werden, daß wir „salubres illas suas praeceptiones tam opere quam ingenio complectamur"[2].

Während so das Neue Testament in ungeheurer Arbeitsleistung gedruckt wurde, waren die Pressen Frobens zugleich für ein noch größeres Unternehmen in rastloser Tätigkeit, für den Druck einer Hieronymusausgabe in neun Folianten. Auch diesem Werke stand Erasmus vor. Am 1. April 1516 widmete er es dem Erzbischof William Warham von Canterbury: niemand als Hieronymus sei „secundum Evangelicas et Apostolicas litteras" würdiger, von den Christen gelesen zu werden; „aureum flumen habet, locupletissimam bibliothecam habet, quisquis unum habet Hieronymum"[3]. Neben Erasmus trugen die Hauptarbeit Bruno und Basilius Amerbach, nachdem für die Vorbereitungen Johann Reuchlin, Konrad Pellikan, Johannes Cono und Gregor Reisch ihre Hilfe beigesteuert hatten[4]. Oekolampad wird unter den Mitarbeitern der Ausgabe nicht genannt; dagegen empfing er nun, da das Werk der Vollendung entgegenging, den Auftrag, einen Index dazu aus-

[1] Diese hebraistischen Exkurse in den „Annotationes" waren Gegenstand besonderer Kritik in den großen Angriffen, die Diego Lopez de Zuñiga und Edward Lee gegen das „Novum Instrumentum" richteten. Erasmus hielt tapfer den Schild über seinen „Theseus", ließ die Exkurse aber doch in der zweiten Auflage von 1519 größtenteils fallen (vgl. Oek.-Br., 1. Bd., Nr. 34, 69, 74, 75, 76, 80).

[2] Oek.-Br., Bd. 1, S. 26ff., Nr. 21. Oek. heißt im „Novum Instrumentum" nicht mehr „Icolampadius", sondern „Oecolampadius" (vgl. Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam, 1936, S. 168, Anm. 13).

[3] Abgedruckt auch bei Allen, Bd. 2, S. 210ff.

[4] Vgl. Wackernagel, S. 136ff.

zuarbeiten. Diese Aufgabe sollte ihn in der Folgezeit stark in Anspruch nehmen[1].

Doch Oekolampad arbeitete in Basel nicht nur am Neuen Testament und bewegte sich im Erasmischen Kreis, sondern er benützte die Gelegenheit, sein theologisches Studium durch Erwerbung der Grade dem Abschluß entgegenzuführen.

Die theologische Fakultät der Universität Basel zählte damals fünf Professoren. Seit 1501 stand im Amte der Augustinereremit Mauricius Fininger von Pappenheim. Ihm trat 1507 zur Seite Johannes Gebwiler von Kolmar. Beide waren Vertreter einer im Absterben liegenden alten Zeit; von Fininger wird berichtet, daß er in seinem Augustinerkloster als Prior den Ordensvisitator durchgeprügelt, von Gebwiler, daß er an einem der logischen Compendien des Erfurter Theologen Jodocus Trutvetter ein Plagiat begangen habe[2]. Auf der entgegengesetzten Seite stand der 1513 in die Fakultät eingetretene Matthias Hölderlin aus Sulgen; er gehörte zu den Humanisten vom Schlage Jakob Lochers[3]; vielleicht war er es gewesen, der die von Wimpfeling verfaßten Basler Synodalstatuten von 1503 durch Umformung in eine nach Noten zu singende Sequenz lächerlich gemacht hatte[4]. Eine gediegenere Gestalt ist der ebenfalls 1513 in die Fakultät aufgenommene Basler Ludwig Bär; er hatte nach einem zwölfjährigen Theologiestudium zu Paris ebendort mit Auszeichnung den theologischen Doktorgrad erworben, war also gründlich geschult in der scholastischen Theologie; zugleich war er aber auch erfaßt vom christlichen Humanismus; bei Pellikan hatte er Hebräisch gelernt; „die Erasmische Ausgabe des Neuen Testaments sodann trifft ihn ins Herz; leer und spielerisch erscheint ihm jetzt all die Kunst seines scholastischen Wissens[5]." 1515 endlich trat diesen Männern zur Seite Capito, ein Graduierter aller vier Fakultäten, im Ringen um eine Erneuerung von Theologie und Kirche aus den Quellen der christlichen Antike, zumal der Heiligen Schrift, in vorderster Reihe stehend[6].

An dieser Fakultät meldete sich Oekolampad, nachdem er sich vorher hatte

[1] Oek.-Br., Bd. 1, S. 33; S. 114ff., Nr. 77. — Über Oek.s Zugehörigkeit zur Erasmischen Sodalität vgl. das Epigramm von Sapidus: „Ad sodales Erasmo Roterodamo consuetudine iunctissimos" (Oek.-Br., Bd. 1, S. 25).

[2] Wilhelm Vischer: Geschichte der Universität Basel von der Gründung 1460 bis zur Reformation 1529, 1860, S. 222ff.; Wackernagel, S. 128f.

[3] Vgl. oben S. 41.

[4] Wackernagel, S. 88; Vierteljahrsschrift für Kultur und Literatur der Renaissance, Bd. 2, 1887, S. 267ff.

[5] Wackernagel, S. 147.

[6] Wackernagel, S. 148; Capito ist im Sommer 1515 in Basel immatrikuliert; als Mitglied der theologischen Fakultät erscheint er in der theologischen Matrikel erst im Protokoll der Dekanswahl vom 30. Sept. 1516; doch fehlt das Protokoll über die Dekanswahl des Jahres 1515, und es ist durchaus möglich, daß es schon an dieser als Fakultätsmitglied beteiligt war.

immatrikulieren lassen[1], zur Erwerbung der theologischen Grade. Nachdem er die vorgeschriebene Disputation bestanden hatte, wurde er am 8. Oktober 1515 als Cursor biblicus in die Fakultät aufgenommen. Zuerst hatte er nun unter der Leitung des Johannes Gebwiler über den Propheten Obadja zu lesen. Schon am 15. Oktober ging er über zur neutestamentlichen Vorlesung über den Epheserbrief. Rasch war auch diese beendigt, Oekolampad bestand die zur Weiterbeförderung nötige Disputation, wurde zum baccalaureus sententiarius ernannt, begann bereits am 5. November mit der üblichen feierlichen Eröffnungsvorlesung den Kurs über das erste Buch der Sentenzen und beendete ihn im Laufe des Winters 1515/16[2].

Unterdessen war seine Arbeit am Neuen Testament zu Ende gegangen, und es galt, in die Prädikatur nach Weinsberg zurückzukehren. So ließ sich Oekolampad von der Fakultät die Erlaubnis geben, über die drei andern Bücher der Sentenzen in Weinsberg zu lesen[3], und trat als baccalaureus formatus Ende Winter 1516 die Heimreise an. Vielleicht nahm er den Weg wieder über Schlettstadt, um Wimpfeling zu grüßen[4].

2

Die eine Aufgabe, die Oekolampad von Basel in das stille Weinsberg mitnahm, war, wie wir eben gehört haben, die, über das zweite, dritte und vierte Buch der Sentenzen Vorlesungen zu halten. Er tat es „solempniter", wie die Matrikel der Basler theologischen Fakultät ausdrücklich bemerkt. Als Hörer dürfen wir uns den Leutpriester Bernhard Lustnauer und die Weinsberger Kapläne denken. Bereits im Herbst 1516 war der Kurs beendigt, und Oekolampad reiste, vielleicht auf dem Umweg über die Frankfurter Messe, nach Basel, um den Lizentiatengrad zu erwerben. Am 3. Oktober 1516 bestand er die Disputation „pro completione quatuor sententiarum librorum". Daraufhin präsentierte ihn die Fakultät mit zwei an-

[1] Oek.-Br., Bd. 1, S. 25, Nr. 18.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 19, 20, 22 (S. 25ff.); über den Promotionsgang an der Basler theologischen Fakultät vgl. Wilhelm Vischer a. a. O., S. 210ff.

[3] Oek.-Br., Nr. 22 u. 24.

[4] Am 15. Jan. 1516 schrieb Wimpfeling an Erasmus: „Vivine adhuc an vita functi sunt aut inter marciales et feroces [gemeint sind die Schweizer] inhumanitatem quandam contraxerunt dominus Erasmus Roterodamus, Jo[annes] Icolampadius, Beatus Rhenanus, ut tanto tempore nihil amicissimis scribant ... ?; ... Icolampadium spero huc ad Sletstad[ium] rediturum, ut secum adducat, quae illi traditurus sum ad max[imos] amicos meos Heydelb[ergenses] perferenda" (Allen, Bd. 2, S. 180f.). Es liegt nahe anzunehmen, daß Oek. auf die Passionszeit hin in seine Prädikatur zurückkehrte; wahrscheinlich ist die erste der zweiundzwanzig Weinsberger Predigten, von denen wir im folgenden zu sprechen haben werden, bereits an Ostern (23. März) 1516 gehalten (siehe unten S. 72ff.).

deren Kandidaten, den hochangesehenen Professoren der artistischen Fakultät Werner Schlierbach und Peter Wenck, dem Vizekanzler Dr. Arnold zum Luft. Nachdem dieser ihre Kandidatur angenommen hatte, erfolgte die Lizentiatenprüfung am 27. Oktober durch die Professoren Fininger, Gebwiler und Capito, und am 29. Oktober wurden sie „publice et solempniter in theologorum scolis auctoritate apostolica in licentiatos creati". Während dieser Zeit wohnte Oekolampad bei seinem Freunde Capito und unterrichtete gelegentlich Capitos Zögling Hartmann von Halwil aus seiner handschriftlichen griechischen Grammatik. Auch scheint er bei diesem Basler Aufenthalt Froben die „Libri lectionum antiquarum" des Ludwig Coelius — er hatte sie vielleicht an der Frankfurter Messe kennengelernt — zum Nachdruck empfohlen zu haben[1].

Nachdem Oekolampad als Lizentiat der Theologie nach Weinsberg zurückgekehrt war, sehen wir ihn vor allem mit dem zweiten Auftrag, den er von Basel mitgebracht hatte, beschäftigt, mit der Herstellung des Index zur Erasmischen Hieronymusausgabe. Es war eine Riesenaufgabe, diese neun Foliobände mit ihrer ungeheuren Gelehrsamkeit durchzuarbeiten und in ein „compendium" zusammenzufassen, „ut in eo sententias autori peculiares, insigniora argumenta, gustum phraseos, explicata scripturae loca omnesque materias ab illo tractatas velut in tabella videri liceat". Oekolampad habe das nur schaffen können, berichtet Capito in der Widmung des Werkes, weil er nicht nur verfüge über eine „non vulgaris peritia triplicis literaturae", sondern weil er auch sei „laborum tolerantissimus". An Erasmus berichtet Oekolampad selbst am 27. März 1517, daß ihm bei dem Unternehmen behilflich sei Johann Brenz, „adulescens paris studii ac ardoris ad quasvis literas". So wurde die Arbeit, trotzdem die Gesundheit Oekolampads nicht die beste war, innerhalb eines Jahres vollendet. Im Druck erschien sie allerdings erst im Mai 1520 als ein Folioband von 360 Seiten. Den Hauptteil umfaßt ein „Index omnium, quae insigniter dicta sunt a divo Hieronymo", dann folgt ein „Index scholiorum Desiderii Erasmi Roterodami super opera divi Hieronymi", ferner ein Index aller griechischen Worte, endlich ein Index der „nomina Hebraea, a divo Hieronymo passim citata"[2].

Schon durch die Mitarbeit am „Novum Instrumentum" war Oekolampad stark auf das Alte Testament geworfen worden. Noch stärker wurde er es durch die Beschäftigung mit Hieronymus; galt doch das gewaltige Werk des Kirchenvaters zum größten Teil der Erforschung des Alten Testamentes in sprachlicher und sachlicher Hinsicht. So ist es nicht verwunderlich, wenn wir Oekolampad auch mit selbständigen Studien am Alten Testament beschäftigt sehen. An Erasmus schreibt er im März 1517: „Hieronymi inter-

[1] Zu all dem siehe Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 23—25.

[2] Vgl. dazu Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 27, 29, 31, 77, 81.

pretationes cum Hebraicis confero exemplaribus, quae prope nunquam e manibus seponuntur". Zur gleichen Zeit eröffnet er den Verkehr mit Willibald Pirkheimer in Nürnberg, indem er ihn um Vermittlung des großen Genueser „Psalterium quintuplex" von 1516 bittet. Auch mit Konrad Pellikan befindet er sich in wissenschaftlichem Austausch. Und Capito läßt ihm seine im Januar 1518 erschienenen „Hebraicarum Institutionum libri duo" durch den Verleger Froben zustellen[1].

Daneben wird allerdings auch die Arbeitsgemeinschaft mit Melanchthon auf dem Gebiete der profanen „literae" nicht ganz vernachlässigt. Der Melanchthonschüler Kaspar Kurrer sendet aus Tübingen eine lateinische Übersetzung aus Lucian von Samosata. Oekolampad verehrt dem Tübinger Magister die eben erschienenen „De inventione dialectica libri tres" des Rudolf Agricola. Dieser hinwiederum gewinnt den Weinsberger Prädikanten neben Reuchlin, Pirkheimer, Simler und Capito für die Mitarbeit an einer von ihm geplanten Aristotelesausgabe[2].

Die Aristotelesausgabe kam allerdings nicht zustande, und somit trat auch Oekolampads Mitarbeit daran nicht in Kraft. Überhaupt betätigte er sich auf dem Gebiet des profanen Humanismus nicht schöpferisch. Dagegen sehen wir ihn in Weinsberg neben den Arbeiten, in die ihn der christliche Humanismus hineinstellte, mit Versuchen beschäftigt, die ihn zugleich noch als Vertreter der Wimpfelingschen Welt zeigen: es sind die Versuche, christliche Legenden dichterisch zu bearbeiten. Am 27. März 1517 schreibt er darüber an Erasmus: „ludo tragoediam „Nemesin Theophili" ", allerdings gehe es nicht recht vorwärts damit, obschon er schon 1500 Verse geschrieben habe. Erasmus traut der Sache nicht recht und versucht, Oekolampad von dem Unternehmen zurückzurufen. Trotzdem vollendete er die Dichtung und widmete sie Pirkheimer zum Dank für dessen Eintreten zugunsten des im Pfefferkornhandel arg bedrängten Reuchlin. Diese Widmung trägt gewiß die Gebärden eines profanen Humanismus zur Schau. Aber man darf von ihr aus nicht auf den Inhalt der Dichtung schließen. Vielmehr haben wir uns an das zu halten, was Capito in seiner „Vita" von 1534 berichtet: Oekolampad habe 1518 „sex tragoedias Christianas" nach Basel mitgebracht; eine davon habe von der Mutter Gottes gehandelt; in sprachlicher Hinsicht hätten sie die Billigung der „eruditi" gefunden; aber der Inhalt sei noch nicht „ad gnomonem fidei" gestaltet gewesen, weil sich Oekolampad nur „cum moderatione et cunctanter admodum a receptis erroribus" losgerungen habe, „magis necessario pietatis iudicio quam temerariis aliorum adfectibus parens"[3].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 27—29, 31, 41, Anm. 4.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 15 u. 30; Georg Ellinger: Philipp Melanchthon, 1902, S. 77ff.; 88ff.; August Faust: Die Dialektik Rudolf Agricolas, in: Archiv für Geschichte der Philosophie, 34. Bd., 1922, S. 118ff.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 27, 31, 32; Bd. 2, Nr. 971, S. 746. — Der Held der „Nemesis

Mitten in all diesen Arbeiten und Beziehungen lebte Oekolampad aber in erster Linie seiner Prädikatur.

Nach der Stiftungsurkunde lagen ihm als Prädikanten auch gewisse kultische Verpflichtungen ob. 1517 scheinen diese neugeordnet worden zu sein. Wenigstens wurde Oekolampad damals zur „participatio praesentiarum ac quottidianarum distributionum" in die aus dem Leutpriester und den Kaplänen bestehende Bruderschaft der Beneficiaten der Weinsberger Stadtkirche aufgenommen, damit die Erledigung der übermäßig angewachsenen Jahrzeitstiftungen besser geordnet werden könne[1].

Wichtiger war allerdings die Wortverkündigung.

Als Verkünder des Wortes trat Oekolampad am Dienstag nach Exaudi, am 26. Mai 1517, an der Jahresversammlung des Weinsberger Kapitels mit einer „Oratio ad clerum" über den Text „כָעָם כַּכֹּהֵן, sicut populus, sic et sacerdos" (Jes. 24, 2; Hos. 4, 9) hervor. Er führt darin aus: er habe nicht die Vollmacht eines Propheten; dennoch dürfe nach dem Zeugnis Gregors des Großen in seinen Homilien über Ezechiel auch ein „non undequaque innocens scelestos admonere, modo se cum aliis ut reprehendit, ita emendat". Zunächst wird der „historicus et germanus sensus" des Textes herausgestellt. Dann geht Oekolampad zum allegorischen Sinn über: „in allegoria ludemus". Zuerst spricht er über das Thema: Christus und die Kirche. Christus sei der Priester, der ewige Hohepriester, das Volk aber seien alle, „quotquot suo redempti sanguine, eum receperunt et in nomine eius crediderunt". Nun hätten alle diese Christus nachzufolgen, alle hätten Opfer darzubringen; „non est, quod alius in alium benefaciendi officium reiiciat, nemo excusatur, omnes religiosos esse oportet, omnes regale sacerdotaleque genus sumus"; und alle müßten die Tugenden Christi „imitari": „humilitatem, obedientiam, patientiam, mansuetudinem, charitatem, innocentiam". Darauf redet Oekolampad von dem Verhältnis von Priester und Gemeinde innerhalb der einen Kirche Christi. Gewiß habe Christus vor seiner Himmelfahrt solche ausgewählt, „quos sacramentorum suorum μύστας gregisque ductores ac vicarios relinqueret". Aber diese dürften sich keineswegs über-

Theophili" dürfte Theophilus von Adana gewesen sein; aus gekränkter Ehre verschrieb er seine Seele dem Teufel; doch die Reue packte ihn, und er büßte, bis ihm die hl. Jungfrau das Papier, auf dem er sich dem Teufel verschrieben hatte, nachts einmal auf die Brust legte, so daß er es vernichten und volle Sühne leisten und erlangen konnte (Joh. Evang. Stadlers Vollständiges Heiligen-Lexikon, 5. Bd., 492ff.; Acta Sanctorum der Bollandisten, 1. Bd. des Februar, S. 486—497; RE³, Bd. 18, S. 644; Wilhelm Meyer: Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik; Bd. 1. 1905, S. 59ff. Vielleicht ist diese „Nemesis Theophili" identisch mit der von Capito genannten Tragödie „de virgine deipara". Was aber hat es mit den vier oder fünf Tragödien auf sich, die von den von Capito genannten sechs noch übrigbleiben? Es ist zu erwägen, daß Capito bei Zahlenangaben häufig sehr ungenau ist; und es scheint mir nicht unmöglich, daß diese übrigen Tragödien nur in seiner Erinnerung existiert haben.

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 33.

heben; einem Sünder „extra gregem“ könne die Krone im Himmel aufbewahrt sein, während ein Priester zu ewiger Verdammnis verurteilt werden könne; wenn alle „ordines ecclesiae“ gemeinsam streben würden „in unam Dei legem, in unam servitutem, in unam charitatem“, dann wäre es besser bestellt: „beatius ageremus“. Allerdings „ut ecclesiastica ἱεραρχία coelesti respondeat“[1], habe Gott auch einen Unterschied der Stände angeordnet; und diese hätten ihre Pflichten einander gegenüber. Die Hauptpflichten des Priesters dem Volk gegenüber seien: „erudita et absque scandalis vita“. „Quid enim aedificabit, qui angelico eloquio omnem sanctarum litterarum traditionem docet nec manum fert ad aratra; aut quid aedificabit, qui sanctitate caeteros praeit, si desit eruditio?; ... exemplis populus magis quam rationibus ducitur“. Dionysius habe als Aufgaben des Priesters bezeichnet: „purgare, illuminare, perficere“; nun aber: „rite non perficitur ..., nisi purgatio illuminatioque praecedant“. „Amplectendus ergo literarum amor, ne caecum animal, ut Hieronymus exponit, offeramus; ... amplectenda est et vitae sanctitas; ... mirum, qua sanctitate clerici enitere debeant, qui sacra quotidie, immo Deum ipsum manibus contrectant“. Aber entsprechend den Pflichten der Priester seien nun auch die Pflichten der Laien: sie hätten „dociles et candidi“ zu sein. Wie gerne würde er, Oekolampad, ohne „deploratio“ schließen, aber wie wenige seien da, die ihre Seele mit göttlicher „scientia“ erleuchteten; diese sei aber „non ex tessaris ant lusoriis chartulis, nocturnis diurnisque ingurgitationibus petenda, non hanc concubinae adiuvant, non secularia negotia promovent.“ Der Grund „infelicioris nostri saeculi“ müsse nicht lange gesucht werden; das sei er: „nec populus sacerdotem curat nec sacerdos populum; nec sacerdos agit sacerdotem nec populus populum“. So ruft denn Oekolampad zum Schluß dem versammelten Pfarrkapitel zu: „agat sacerdos sacerdotem, scientia prosit et exemplo; populus item populum, ut oboedienter docilis sit et candidus“[2].

Außer dieser „oratio ad clerum“ sind zweiundzwanzig Gemeindepredigten aus dieser zweiten Weinsberger Zeit im Manuskript, und zwar größtenteils in Oekolampads eigenhändiger Niederschrift, auf uns gekommen[3].

[1] Zu diesen Anspielungen auf Dionysius Areopagita vgl. RE[3], Bd. 4, S. 687ff.

[2] Vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 37. — Die „oratio“ ist dadurch auf uns gekommen, daß Oek. sie am Tage, bevor er sie hielt, dem bei ihm weilenden Johann Brenz (vgl. oben S. 69) diktiert, das Diktat als Gegengabe an Kaspar Kurrer (vgl. oben S. 70) gesandt, und daß dieser oder eher sein Lehrer Melanchthon es in einem Sammeldruck veröffentlicht hat (Bibliogr. Nr. 5). Das Exemplar des Britischen Museums trägt folgende Widmung Oek.s: „Domino Billibaldo Pyrckhaimer Oecolampadius donat“.

[3] Vgl. Beiträge, S. 223f., Nr. 2; eine photographische Reproduktion des Bändchens befindet sich auf der Universitätsbibliothek Basel. — Daß es sich um Predigten der Weinsberger Zeit handelt, wird ausdrücklich bestätigt durch die Bemerkung unter der 14. Predigt: „In Elnhoffen (= Ellhofen bei Weinsberg) 3. Januarii“ (vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 26). Daß sie in die Zeit der zweiten Weinsberger Tätigkeit (Frühjahr 1516 bis Frühjahr 1518) gehören, ergibt sich daraus, daß Oek. das Neue Testament im griechi-

Bereits von Ostern, d. h. vom 23. März, 1516, als Oekolampad eben von Basel zurückgekehrt war, scheint die Predigt: „De vero gaudio in die Paschae" zu stammen[1]. Ostern sei „dies omnium, qui unquam fuere, laetissimus". Keine Trauer solle ihn trüben, aber allerdings auch keine falsche Freude ihn entweihen. Eine solche falsche Freude wäre die Freude über eitle und sündige Dinge der Welt. Eine falsche Osterfreude sei es aber auch, wenn gewisse Prediger in dieser Zeit der Andacht es wagten, „tamquam histriones in templis perinde ac gentilium theatris populo risum movere". Er, Oekolampad, könne sich niemals zu solchem Unterfangen herbeilassen, da er nichts dergleichen „apud Christum vel antiquos piosque theologos" finde. Auch er wünsche keineswegs das „sauersehen hypocritarum", und noch wichtiger sei ihm, daß das Herz, das eigentliche „freud- oder leydhusz", fröhlich sei, fröhlich in der Freude der Apostel, Frauen und Engel, die die Auferstehung miterlebt hätten, fröhlich in der Freude des Sich-nicht-mehr-Fürchtens, weil der Herr „passus est et vicit et triumphat hodie et in saecula". Auch wenn wir noch in Welt und Sünde tot seien, wenn Christus wahr-

schen Urtext verwendet und auch häufig das Alte Testament im hebräischen Urtext zuzieht. Des nähern läßt sich über die Datierung der Predigten folgendes sagen:

1. Die Predigten 15—22 (Bogen 8—11) umfassen den Zeitraum von Visitationis Mariae (2. Juli) bis Himmelfahrt Mariae (15. Aug.) des folgenden Jahres. also müssen sie den Jahren 1516 und 1517 angehören, da Oekolampad an Mariae Himmelfahrt 1518 nicht mehr in Weinsberg war. Das wird bestätigt durch den Umstand, daß Oek. in der 18. Predigt, die an Mariae Lichtmeß (2. Febr.) gehalten ist, von einer Predigt des vorhergehenden Tages spricht; nun fiel aber eben im Jahre 1517 der 1. Febr. auf einen Sonntag.

2. Die Predigten 4—14 (Bogen 3—7) umfassen den Zeitraum von Himmelfahrt Christi bis zum Tage der Genovefa (3. Jan.); somit könnten sie an sich in die Jahre 1516/17 oder 1517/18 fallen. Nun findet sich aber der Schluß von Predigt 14 auf dem ersten Blatt des 10. Bogens, vor Predigt 19; diese stammt aber vom 25. März 1517. Also muß Predigt 14 vor diesem Datum gehalten sein. Damit gehören die Predigten 4—14 in die Zeit vom 1. Mai 1516 bis 3. Jan. 1517.

3. Die Predigten 1—3 (Bogen 1 u. 2) stammen von Ostern, Kantate und Jubilate, könnten also den Jahren 1516 und 1517, vielleicht auch noch dem Jahre 1518 (es steht nicht genau fest, wann Oek. im Frühjahr 1518 nach Basel übersiedelte) angehören. In Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 36, S. 59ff. haben wir sie ins Jahr 1518 verlegt, es weisen aber doch zwei Umstände darauf hin, daß sie eher ins Jahr 1516 (Ostern 23. März, Jubilate 13. April, Kantate 20. April) gehören: a) die Stellung in dem Bändchen (das Einbinden der verschiedenen Bogengruppen dürfte nach chronologischen Gesichtspunkten erfolgt sein); b) die Schrift (der Anfang von Predigt 1 ist in sorgfältiger Humanistenschrift geschrieben — Oek. kam eben von Basel —; bald fällt er jedoch in mittelalterliche Kursive zurück, und diese wird in den folgenden Predigten immer massiver und flüchtiger [vgl. besonders Predigt 22]).

4. Auf Bogen 12 folgen unter dem Titel: „Θαυμαστά" Auszüge aus biblischen, kirchlichen und profanen Schriftstellern; sie dürften, der Schrift nach zu schließen, aus verschiedenen Zeiten der zweiten Weinsberger Tätigkeit stammen.

[1] Abgedruckt in Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 36, S. 59ff. — Über die Einstreuung deutscher Begriffe in den lateinischen Text dieser Predigten vgl. ebenda, S. 63, Anm. 2.

haft in uns lebe, „nulla erit tristicia"; denn die Freude komme aus dem Frieden, und den Frieden gebe „pectoribus nostris" Christus; so seien die wahren Söhne Abrahams „יצחק, risus filii". Durch diese Freude „renovabitur ut aquilae iuventus nostra erimusque spirituales amatores, buler, sapientiae Dei omnium speciosissimae". Die zweite Predigt, überschrieben: „De amplectenda veritate", ist gehalten am Sonntag Kantate, „dominica quarta post Pascha", also wohl am 20. April 1516, und hat zum Text das Wort aus der Evangelienperikope von Kantate: „Quia haec locutus sum vobis, tristitia implevit cor vestrum, sed veritatem ego dico" (Joh. 16, 6f.) Vier Mahnungen werden herausgehoben: erstens, daß wir uns immer an die Wahrheit halten, zweitens, daß wir es auch tun, wenn wir Freunde betrüben müssen, drittens, daß wir es nicht minder tun, wenn wir uns dadurch in Gefahr begeben, viertens, daß wir es aber trotzdem mit Weisheit tun, indem wir die „opportunitas loci, temporis, personae" beobachten. An kirchlichen Schriftstellern zitiert Oekolampad Ambrosius, Augustin, Gregor d. Gr., Bernhard, Thomas. An dritter Stelle folgt die allerdings bereits vom dritten Sonntag nach Ostern, also von Jubilate stammende[1] Predigt „De remediis tristitiae". Auch ihr ist die Evangelienperikope des Sonntags zugrunde gelegt, nämlich das Wort: „Tristitia vestra vertetur in gaudium" (Joh. 16, 20). Die Traurigkeit sei eine furchtbare Sache; „nullus corporis morbus hominis animae valetudine molestior". Wenn man leiblich krank sei, rufe man den Arzt; „afferamus ergo et aliqua tam male habenti animo remedia, iam praesertim, cum adhuc paschalia resonant gaudia". Fünf geistliche Heilmittel will Oekolampad behandeln: „puerile, sapientum, pigrorum, gratorum, item et mercennariorum". Das „puerile remedium" bestehe darin, daß wir uns bewußt würden, „multos nobiscum in eodem valetudinario laborare". In den Ausführungen darüber bricht die Predigt unten an einer Seite mitten in einem Wort ab[2]. Von kirchlichen Schriftstellern hat sie angezogen Gregor von Nyssa, Chrysostomus und Thomas.

Auf diese Predigten vom Osterkreis folgt die Himmelfahrtspredigt — sie trägt ausdrücklich den Vermerk: „in die Ascensionis" — vom 1. Mai 1516. Oekolampad geht aus vom Sündenfall: „peccatum non solum paradisum terrestrem clausit, in quo bene habuisset corpus, sed et caelestem, ubi beata fuisset anima"; auch wenn einige „poenitentia, fide, charitate" die Gnade Gottes verdient und auf Erden als Heilige ein himmlisches Leben geführt hätten, so sei ihnen doch der Zugang zum Himmel verschlossen geblieben; auch Mose habe in den „limbus patrum" hinuntersteigen müs-

[1] Oek. scheint die Predigt von Kantate vor derjenigen von Jubilate ausgearbeitet zu haben, vielleicht deswegen, weil die Perikope von Kantate derjenigen von Jubilate in der Heiligen Schrift vorangeht.

[2] Es folgen sieben leere Seiten, d. h. der ganze Rest des zweiten Bogens ist leer. Oek. scheint diesen Raum für die Vollendung der Predigt ausgespart zu haben.

sen. Aber nun sei das himmlische Paradies für uns zurückgewonnen: „si quis est dies laetitiae verae super terram, debet sane hodiernus laetissimus computari." Jesus sei der wahre Josua, der ins gelobte Land führe; „non potuit coelum Moses aperire, hoc est lex Judaica". Jesus teile aus die verschiedenen Gaben auf Erden, „alios eligens apostolos, alios doctores, aliis dedit dona curationum, aliis virtutum et ea, quae opus erant in aedificationem ecclesiae"[1], und ebenso bereite er die himmlischen Wohnungen, „omnibus coronam auream suae beatitudinis, aliis aureolam virginitatis, aliis martyrii, aliis confessorum, aliis palmam, aliis margaritam preciosam". Und so sollten wir, wie die Jünger bei der Himmelfahrt, gen Himmel schauen; „sic dominus Martinus suspenso in sidera vultu incedebat, spei plenus, adeo ut et stultitiae a Briccio notaretur"[2]; so habe auch Stephanus emporgeblickt „in advocatum et propugnatorem". Auf Christus sollten wir unser Vertrauen setzen: „bene confidamus de eo; aperiente ipse os suum, obmutescent omnes accusatores et adversarii; ... neminem deterreant sua peccata, quantumvis grandia, quamvis foeda; non possunt omnia mala contra nos, quantum misericordia pro nobis." Aber allerdings gelte es auch, das andere Wort zu beherzigen: „ite in orbem terrarum et praedicate evangelium omni creaturae"[3]. Man dürfe nicht stehen bleiben, sondern müsse vorwärtsschreiten „de virtute in virtutem"; und zwar müsse man nicht minder für sein eigenes Heil besorgt sein als für die „conversio totius mundi"; es sei nicht genug „aspicere in coelum; oportet etiam adiungere bona opera Deumque precari, ut in adiutorium nostrum festinet". So sei es nötig, „spei semper admixtum esse timorem futurae iusticiae Dei".

An diese Predigt vom Himmelfahrtstage 1516 reihen sich an den acht folgenden Sonn- und Feiertagen, also an Exaudi, Pfingsten, Trinitatis, Fronleichnam sowie an den vier ersten Sonntagen nach Trinitatis, acht Predigten über die sieben Gaben des Heiligen Geistes. In der einleitenden Predigt heißt es: Christus, „magnificus triumphator", sitzend zur Rechten Gottes, ist allmächtig, und seine Verheißungen sind gewiß. Es möge uns daher nicht schrecken, daß wir klein seien; auch wir würden Großes unternehmen können, wenn wir uns nämlich schenken ließen „illa preciosa, nobilissima, maxima bona spiritus sancti"[4]. Diese Gaben des Heiligen Geistes seien

[1] Anlehnung an 1. Kor. 12, 28 u. Eph. 4, 11; aber selbständig sowohl von der Vulgata („gratias curationum") wie Erasmus („dona sanationum") gegenüber.

[2] Es handelt sich um Martin von Tours und seinen Nachfolger Briccius (vgl. MSL, Bd. 71, Sp. 180).

[3] Mc. 16, 15; wiederum selbständig der Vulgata („Euntes in mundum universum") wie Erasmus („Ite in mundum universum") gegenüber.

[4] Am Rande: „De septenario numero vi[de] Hier[onymum] super Amos, li. 2, c. 5, Tullium in Somnio Scipionis, Platonem in Timaeo." Das Zitat findet sich in der Basler Hieronymusausgabe von 1516 im 6. Bd., fol. 39^{vo}f.; die Verweise auf Cicero und Plato stammen von dort; die Randbemerkung dürfte Oek. nachträglich hingesetzt haben; denn der 6. Bd. ist erst im Juni 1516 erschienen.

uns gegeben „contra naturales defectus et tentationes diabolicas: timor contra pertinacem superbiam, contra duriciam pietas, contra ignorantiam scientia, contra praecipitationem consilium, contra pusillanimitatem fortitudo, contra hebetudinem[1] intellectus, contra stulticiam humanam sapientia.“ Diese sieben Gaben des Heiligen Geistes seien gemeint mit den sieben Sternen in der rechten Hand Christi (Apoc. 1, 16; 2, 1; 3, 1)[2], mit den sieben Weibern, die den einen Mann, Christus, ergriffen (Jes. 4, 1), mit den sieben Broten, durch die die Viertausend gespeist worden seien (Mt. 15,36; Mk. 8, 6), mit den sieben Augen auf dem einen Stein (Sach. 3, 9), mit den sieben Locken Simsons (Ri. 16, 13—19), „quibus abrosis robore omni destituitur; et nos septem gratiis privati ab inimicis nostris opprimemur“. Gewiß könnten wir „per virtutes“ vieles erkennen und den „vitia“ widerstehen; aber „quia humanae rationi non sunt omnia cognita neque possibilia“, bedürften wir zur Besiegung aller „stultitia, hebetudo etc.“ jener göttlichen Gaben. Und nicht nur hienieden seien sie uns nötig, „sed et alibi in patria decora sunt“. Um das aber zu erlangen, sollten wir es den Aposteln gleichtun, die einmütig mit der Mutter Jesu zusammen gebetet hätten, „ut simus hic a viciis liberi et olim in patria multum gaudeamus“. Die Pfingstpredigt ist der ersten Gabe des Heiligen Geistes, der „sapientia“, gewidmet. Nach Jakobus (3, 15ff.) gäbe es eine Weisheit „desuperne“ und eine Weisheit „inferne“. Die letztere sei entweder „terrena“ oder „animalis“ oder „diabolica“ und klammere sich an eitle Dinge. „Necesse est ergo, aliam esse sapientiam.“ Was diese aber sei, erkenne man, wenn man sie als das „supremum in donis“ mit der „suprema in virtutibus“ und der „suprema in beatitudinibus“ zusammenstelle; denn im Grunde seien alle diese „suprema“ dasselbe, verschieden nur „ratione“; die „dona“ ständen aber in der Mitte zwischen den „virtutes“ und den „beatitudines“ Nun sei die höchste „in virtutibus“ die „charitas“, die höchste „in beatitudinibus“ die „pax“; zwischen ihnen also stehe die „sapientia“; demnach sei die wahre Weisheit „charitas sapida, quam consequitur summa pacis tranquillitas“. Die Weisheit bringe aber nicht nur mit sich „gaudium de virtute“, sondern auch „tristitiam de vitio“; „sicut gaudet de bono opere, ita abominatur de malo“. Über das, „quid unumquodque sapere debeat“, lasse sich im einzelnen aber folgendes sagen: „Divitiae et honores ita animae sanae sapiunt lutum“; „sapiunt muscipulam: volentes capere capit“. „De sapore cibi ét potus“ gelte, daß man nur bei Hunger und Durst esse und trinke; zu dieser „temperantia et mensura“ helfe die „memoria mor-

[1] Darüber: „tolheit“.

[2] Im Original finden sich an dieser Stelle sieben Sterne an den Rand gezeichnet; auch sonst sind die Stichworte vieler Sätze am Rande wiederholt. Ohne Zweifel hat Oek. das Manuskript dieser Predigt dadurch zur Benutzung auf der Kanzel zubereitet (vgl. die diesbezügliche Anweisung Surgants, Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 36, S. 63, Anm. 2).

tis". Der „sapor peccatorum" solle sein: „timor propter Dei iusticiam, propter maliciam ipsam, dolor, ut sciat se vulneratum, pudor propter turpitudinem ..., odium ..., contemptus ...". Wie süß sei demgegenüber jedoch der „sapor de Deo"; enthalte er doch erstens: „timorem ... poenae ob iustitiam", zweitens: „spem veniae et gratiae ob misericordiam", drittens: „pudorem, ne quid indecens coram eo faciamus", viertens: „honorem ob pulchritudinem", fünftens: „desiderium", sechstens: „amorem [... ?]", siebentens „amorem ob absolutam bonitatem"; diese allein sei „omnium rectissima"; „tunc gustatur Deus et deiformis fit homo". Die Weisheit aber, führt Oekolampad sodann in der Trinitatispredigt aus, werde nie gegeben ohne die zweite Gabe, das „donum intellectus"; „nihil enim amore possumus, nisi cognoscamus". Sie werde nach dem Zeugnis des „Wil[helmus] Paris[iensis]"[1] erlangt erstens durch unmittelbares Gottesgeschenk, zweitens „per propriam exercitationem, scilicet per librorum inspectionem, auditum verbi divini, diligentem meditationem". Auch durch die Sakramente und die Sakramentalien werde der „intellectus" gemehrt: die Eucharistie z. B. zeige, daß wir „unum pacificum corpus" sein sollten; und das Anzünden der Kerzen bedeute „charitatis inflammatio et fidei illuminatio". Darüber hinaus sei uns aber die ganze Welt ein Buch der Erkenntnis, „siquidem omnes creaturae sunt nutus Dei"; so weise der „unicus mundus" auf das „unicum principium" hin, strahle aber überall zugleich ein „vestigium trinitatis" wider. Die Fronleichnamspredigt handelt von der Gabe des „consilium". Sie sei die Gegengabe gegen die „praecipitatio" oder den „onbedachten mut". Vom Heiligen Geist müsse Rat erbeten werden, z. B. in der Frage, „an quis debeat omnia relinquere et nudus sequi Christum, an quis maneat in coelibatu viduitatene, an ineat coniugium, an maneat in seculo vel ingrediatur religionem". Am 1. Sonntag nach Trinitatis sprach Oekolampad über das „donum fortitudinis". Das ganze Leben sei eine „militia", die Welt nichts anderes als ein „campus spiritualium certaminum". Unter den Anfechtungen finde sich z. B. die Verzweiflung, wonach der Mensch glaube, „se ad Deum non pertinere et a Deo non curari". Gegen all solche Widersacher rüste uns aber der Heilige Geist aus mit dem Panzer der Gerechtigkeit, mit dem Schwert des Wortes Gottes, mit dem Schild des Glaubens. Mit diesen Waffen seien David und Paulus bewaffnet ge-

[1] Gemeint ist das große Werk („Magisterium" oder „Philosophia theologica") des Wilhelm von Auvergne, Bischofs von Paris; vgl. über ihn Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl., 12. Bd., 1901, Sp. 1586ff., sowie Martin Grabmann: Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, 1933, S. 60. Die von Oek. gemeinte Stelle lautet: „[donum intellectus] vel gratiae divinae munere electis apponitur vel per doctrinam aut propriam exercitationem, hoc est librorum inspectionem aut diligentem meditationem acquiritur" („Guillermi Parisiensis episcopi ... operum summa, divinarum humanarumve rerum difficultates profundissime resolvens", Paris 1516, tract. de virtutibus, fol. 58, Sp. 1).

wesen, und daher „securi fuerunt“. Die Predigt vom zweiten Sonntag nach Trinitatis ist dem „donum scientiae“ gewidmet. Es sei insofern vom „donum consilii“ verschieden, als dieses „dat rationem ... inventivam“, während jenes „exequitur“; „addit ergo aliquid scientia ad consilium“. Des Nähern bestehe die „scientia“ „secundum Wilhel[mum] Altis[siodorensem]“ „in abstinendo a malis, in competenti administratione temporalium, in defensione fidei“[1]. Am dritten Sonntag nach Trinitatis predigte Oekolampad über das „donum pietatis“, über die „erung Gottes“ oder die „milte“. Weithin fehle die „reverentia“ gegen Gott und die göttlichen Dinge, die Heiligen, die Sakramente, die Kirchengebäude, die Reliquien. die Friedhöfe: „videmus quandoque porcellos, anseres pasci in coemiteriis“; ebenso fehle die Rücksicht auf den Nächsten. Darum sei der Heilige Geist zu bitten, daß er komme und aus dem „impius“ einen „pius“ mache. Nach Hugo sei die „pietas“: „ex benignae mentis dulcedine grata omnibus auxiliatrix affectio infusa et divini cultus devotio religiosa[2].“ Als „divini cultus devotio religiosa“ beziehe sie sich auf Gott und die göttlichen Dinge. In dieser Hinsicht sei sie erstens ein „cultus interior“: „colat Deum in se tamquam principium suae creationis et finem suae beatificationis“. Dazu müsse aber der „cultus exterior“ treten; man könne sich auf Grund des Wortes vom Anbeten im Geist und in der Wahrheit fragen, ob dieser „cultus exterior“ nötig sei; gewiß sei der „interior cultus“ unvergleichlich besser als der „exterior cultus“; aber wir hätten „corpore et anima“ Gott zu dienen. Zu diesem äußeren Kult gehöre aber auch die Verehrung des Bildes Christi; allerdings „non quod adoremus lignum vel lapides, sed eum, qui nobis per haec signatur“. Es gehöre ferner zum Gottesdienst die Ehrfurcht vor der Jungfrau Maria und den Heiligen, die Ehrfurcht vor den Kirchengebäuden und den Friedhöfen. Zweitens sei aber die „pietas“ auch eine „auxiliatrix affectio grata omnibus“, und es gelte: „misericors Deum veneratur in paupere, immisericors Deum in paupere despicit“. Am vierten Sonntag nach Trinitatis sprach Oekolampad endlich über die letzte Gabe des Heiligen Geistes, über das „donum timoris“. Wie viele Menschen seien sorglos und bedächten nicht, „quod is, qui iam inter filios Dei numeratur, adeo ut inter sidera coeli nominetur, mox inter filios tenebrarum recenseri queat“. Gegen diese Sorglosigkeit sei uns der „timor Dei“ gegeben als „custos ceterarum virtutum“. Und zwar sei er dreifaltig. Zunächst sei er ein „timor poenae“. Allerdings sei dieser eine knechtische

[1] Wilhelm von Auxerre: Summa aurea, lib. 3, tract. 11, cap. 5, qu. 1 (gegen den Schluß); über Wilhelm von Auxerre vgl. Martin Grabmann: Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, 1933, S. 58f.

[2] In Hugo von St. Viktors Schrift: „De fructibus carnis et spiritus“ heißt es in Kap. 16: „religio est, per quam reverenti famulatu caeremoniae divini cultus exercentur“ und in Kap. 18: „pietas est ex benignae mentis dulcedine gratia [!] omnibus auxiliatrix affectio“ (MSL, Bd. 176, Sp. 1004 u. 1005).

Sache; und „qui aliquid boni faceret vel mali omitteret ex solo hoc timore, nihil mereretur de aeterno gaudio". Dennoch sei auch er zu achten, erstens weil eben doch die Hölle ein Teil des göttlichen Palastes sei, zweitens weil der „timor poenae", wenn auch nicht den Geist, so doch die Hand am Bösestun hindere, drittens weil er viele zur Buße treibe als „medicina praeservativa et curativa", viertens weil er dazu führe, daß man Gott als den Rächer der Ungerechtigkeit liebe. Höher stehe der „timor culpae". Er sei nicht nur der Anfang der Weisheit, sondern auch ihre Vollendung: „dirumpit vincula cupiditatum, facit obedientem", sei „fons vitae indeficiens". Aber auch dieser „timor" sei noch nicht derjenige, der in Christus gewesen sei; vielmehr sei in ihm gewesen einzig der „timor reverentiae"; ihn hätten auch die Engel, und ihn würden auch wir besitzen „in patria".

Auf diese Predigten über die Gaben des Heiligen Geistes folgt in dem Bändchen eine „ἐν τῷ ὀνόματί σου, ὦ Ἰησοῦ" überschriebene Predigt über die heilige Katharina. Sie ist ohne Zweifel am Katharinentage, also am 25. November 1516, gehalten. Als Text liegt zugrunde 1. Kor. 1, 27: „Infirma mundi elegit Deus, ut fortia confunderet." Zu den Erwählten, die der Welt schwach erschienen, aber, wenn man die Kraft der in ihnen wohnenden Gnade Gottes erwäge, „excelsiores coelo ipso et fortiores angelis" seien, gehöre die heilige Katharina; in ihr habe die Gnade Gottes gesiegt, „quae et ipsa infirma videtur mundo, sed sicut granum sinapis crescit, ut habitent in ea aves coeli"; in ihr habe Christus gesiegt, dem sie sich verlobt habe. Und zwar sei sie erwählt worden, erstens daß sie in sich selbst „domaret vitia", zweitens daß sie die Weisheit der Welt darniederschlage; „quidquid Graecia tot seculis philosophata fuit, una virginis disputatione vanitas esse patuit"; endlich sei sie erwählt worden, um im Martyrium zu kämpfen und zu siegen. Wie kläglich stünden wir ihr gegenüber da! Wenn uns die „consilia" zu schwer seien, so sollten wir doch wenigstens die „mandata" befolgen. Allerdings bestehe der eigentliche Wille Gottes „non in mandatis, sed consiliis", d. h. „in sanctificatione nostra"[1]. Und dazu seien uns die Heiligen gesetzt, „ut eos vita sic imitemur, quo precibus eorum adiuvari mereamur".

Am Tag der heiligen Genovefa, d. h. am 3. Januar, 1517 predigte Oekolampad in dem bei Weinsberg gelegenen Ellhofen, der Filiale der Pfarrgemeinde Sulzbach[2]. Als Text schrieb er in hebräischer Sprache über die Predigt das Wort aus Ps. 45, 10; „die Gemahlin steht zu deiner Rechten in Ophirgold". Eigentlich beziehe sich das Wort auf die Jungfrau Maria oder die Jungfrau Kirche; aber es passe auf jede Seele, „quae tantum in bonis operibus profecit, ut Christum perfecte sequi valeat, ubi sit, ac coniugalibus amplexibus perfrui", besonders auf die im Stande der Jung-

[1] Vgl. 1. Thess. 4, 3.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 26, S. 31 f.

fräulichkeit Befindlichen. Zu diesen gehöre Genovefa. Nachdem Oekolampad die Hauptzüge ihrer Legende dargelegt hat, schließt er: Auch für uns stehe sie da als Fürbitterin in unsern mannigfachen Anfechtungen: „commendemus ergo ei preces nostra[s], ut ipsa offerat suisque precibus nostras gratiores Deo reddat.“

Bevor diese beiden Predigten über Katharina und Genovefa gehalten wurden, hatte Oekolampad längst eine Reihe von Marienpredigten über das „Magnificat“ begonnen[1]. Die erste in dem Bändchen enthaltene stammt von Visitationis Mariae[2], also vom 2. Juli 1516, und steht unter dem Text: „Ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσί[!]με πᾶσαι αἱ γενεαί“ (Lk. 1, 48). Aus zwei Gründen könne jemand selig gepriesen werden, erstens weil er in sich selbst „felicitas“ habe, zweitens weil er sie andern mitteile. Das gelte auch für die heilige Jungfrau. Sie sei selig, weil sie unter dem Herzen trage „dominum gloriae, regem et fontem omnis gaudii, Jesum Christum“. Aber wenn das nur eine „dignitas corporis“ gewesen wäre, wäre es keine „summa dignitas“ gewesen. So antworte auch Christus auf die Seligpreisung von Lk. 11, 27 mit dem Wort: „Quinimo beati, qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud“. Selig sei also Maria, „quia animo etiam filium Dei concepit“. Selig sei sie aber auch, weil sie andern Seligkeit vermittele, weil sie durch die Geburt des Christus allen das Heil bringe. So werde sie selig gepriesen von allen Geschlechtern. Darunter könnten verstanden werden — Oekolampad beruft sich auf Beda, Gregor d. Gr., Gerson und Bernhard — entweder die Gläubigen des Alten und des Neuen Bundes oder die drei Stände der „praelati, virgines (contemplativi) et coniugati“ oder die „generationes coeli, terrae, inferni (purgatorii)“. So sollten auch wir „hodie semperque“ unsere Zuflucht zu ihr nehmen, „ut a nobis filii iram avertat sicque gratiam impetret, ut eam cum filio in summa gloria contemplemur“. Über der folgenden Predigt steht der Text: „καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεὰν καὶ γενεάν, τοῖς φοβουμένοις αὐτόν“ (Lk. 1, 50). Viele ehrten, so führt Oekolampad darin aus, Maria, aber sie empfingen doch nicht, worum sie bäten, weil sie sie nur äußerlich durch Wachsanzünden, Fasten,

[1] Das Bändchen enthält sieben Predigten über das „Magnificat“; merkwürdigerweise fehlen Predigten über Luk. 1, 46. 47. 48a. 49. In der Predigt über Luk. 1, 50 findet sich jedoch der Passus: „post ea enim, quae in aliis festis diximus, ait [Maria]: et misericordia ... (Luk. 1, 50)“; damit verweist Oek. auf mehrere bereits gehaltene Marienpredigten, insbesondere auf eine Predigt über Luk. 1, 49, während die Predigt, in der der Passus steht, erst die zweite Marienpredigt des Bändchens ist, und ihr keine Predigt über Luk. 1, 49, sondern nur eine solche über 1, 48b vorangeht. Es dürfte also zum mindesten eine Predigt über Luk. 1, 49 in dem Bändchen fehlen. Und wie steht es mit den ersten Versen des „Magnificat“? Sollte Oek. nicht auch über sie gepredigt oder tatsächlich erst an Visitationis Mariae 1516 mit der Predigt über Luk. 1, 48b eingesetzt haben? Vgl. allerdings auch die folgende Anmerkung.

[2] „Hoc carmen, quod vocatur „Magnificat“, hodie, cum esset apud suam consanguineam Elizabeth, condidit in laudem et εὐχαριστίαν divinae incarnationis“.

Rosenkranzbeten usw., „quamvis per se haec bona sint", ehrten, aber nicht ihrem „exemplum vivendi" nachfolgten. Dieses bestehe erstens darin, daß sie nicht nur für sich, sondern auch für andere Dank sage, indem sie die „misericordia" Gottes über die Sünder preise. Für die „misericordia" Gottes, „quae virtutum divinarum omnium potissima est et dulcissima, si effectus rerum perpendantur"[1], sollten also auch wir danken. Sie zeige sich in Adam, „cuius peccatum Deus sanabile esse voluit", während die gefallenen Engel, obschon sie von Natur vornehmer seien als die Menschen, ewig verdammt würden; sie zeige sich in der Erhaltung der Welt; das „opus summae misericordiae" sei jedoch das Heilswerk in Christo. Dabei dürften wir aber — und das sei das Zweite — die „iustitia" nicht vergessen. Beide müßten immer verbunden sein: „si spes nimis elevet, timor deprimat; si timor nimis deprimat, spes erigat." Es heiße im Text aber ausdrücklich: „timentibus eum [= Deum], non poenam, non infernum"; „Deus timendus", und zwar „timore sancto", wonach einer „ob honorem Dei" und „ob maiestatem nominis" alle Ungerechtigkeit fliehe. Das sei die „doctrina sane optima" der Jungfrau Maria: „sperandum in misericordia Dei, sed eundem pariter timendum". Ein weiteres Zeichen der unermeßlichen Barmherzigkeit Gottes sei, daß er uns Maria zur „interpellatrix et advocata" gesetzt habe[2], daß, wenn wir im Bewußtsein unserer Sünden uns scheuten, uns dem zu nahen, „qui et homine maior est et homo", zu ihr unsre Zuflucht nähmen, deren Barmherzigkeit ebenfalls von Geschlecht zu Geschlecht sei: „nihil matri negabit filius, nihil sponsae Deus pater, nihil hospitae spiritus sanctus". Die folgende Predigt über Lk. 1, 51: „Ἐποίησ[εν?] κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ, διεσκόρπησεν [!] ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν" scheint an Mariä Empfängnis gehalten zu sein[3], also am 8. Dezember des Jahres 1516. Zunächst wird dargelegt, „quo medio" Gott „adversa amoverit". Es sei durch Christus als den Arm Gottes geschehen; aber auch Maria dürfe gewissermaßen als Arm gelten, „quae talem virtutem in mundis gestavit". So solle Christus unser Arm sein; auf unsern Arm dagegen dürften wir kein Vertrauen setzen; er sei sündig, und deshalb sei keines seiner Werke „meritorium et satisfactorium". Unser Heil beruhe also ganz auf jenen Armen, die am Kreuz für uns ausgespannt gewesen seien; „οὐκ ἀσεβῶς" habe darüber Robert Holkot geschrieben[4]. Wenn wir

[1] Oek. erläutert: „nam si Deum secundum se cogitemus, tanta est misericordia, quanta iustitia, et contra; nec illa nec ista inferior, imo misericordia est iustitia et iustitia misericordia; sed si ad effectus oculos intendimus, „misericordia exaltat iudicia, et miserationes eius super omnia opera eius" (Jac. 2, 13; Ps. 145,9)".

[2] Die Predigt könnte an Mariae Himmelfahrt (15. Aug. 1516) gehalten sein.

[3] Oek. nennt unter den „privilegia", die Gott an Maria getan habe, als erstes jene „felix conceptio", durch die er ihre Seele bewahrt habe, „ne communi fece et fermento originalis peccati inficeretur".

[4] Der englische Dominikaner Robert Holkot († 1349) gehörte der „via moderna" an;

auf den Arm Christus uns verließen, dann würden wir in aller unsrer Schwachheit den Feinden Widerstand leisten und Machttaten vollbringen. Im zweiten Teile geht es um die Frage nach denen, die Gott „amoverit" Es seien die „superbi corde, qui de suis meritis confidebant, meliores se aliis existimantes", menschliche Wesen wie dämonische Mächte. Ganz seien sie ja durch den „primus adventus Christi" noch nicht niedergeworfen; aber das endgültige Gericht über sie ergehe beim „secundus adventus". Dann werde auch „humilium praemium" offenbar, die Vereinigung zu einer Kirche unter einem Hirten. Das möge uns verleihen „per intercessionem virginis Mariae ... pater et filius et spiritus sanctus". Von Mariä Lichtmeß, also vom 2. Februar, des Jahres 1517 scheint die Predigt über Lk. 1, 52: „Καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινούς", zu stammen. In diesem Vers gehe es hauptsächlich um die „iustitia" Gottes. Sie offenbare sich erstens in der Niederwerfung der „potentes". Vier Gruppen von „potentes" seien zu unterscheiden: zunächst die Potentaten der Völkergeschichte, dann die Protzen des gesellschaftlichen Lebens, weiter die „potentes de sede", d. h. die Juden, die auf dem Stuhle Moses säßen, endlich die „potentes angeli". Die „divina iustitia" leuchte aber nicht minder auf in der Erhöhung der „humiles". Eine solche Erhöhung finde statt: erstens in der Weltgeschichte, wo sich oft aus kleinen Anfängen große Reiche entwickelten, zweitens denen gegenüber, die Buße täten, drittens den Aposteln gegenüber, die an Stelle von Kaiphas und Hannas erhöht worden seien, endlich den „humiles angeli" gegenüber[1]. Zu diesen „humiles" gehöre aber auch Maria. Obschon sie der wunderbaren Geburt des Christus gewürdigt gewesen sei, habe sie sich doch dem Gesetz unterworfen und sich der „purgatio" unterzogen[2]. Darum sei sie auch zur „patrona totius mundi" erhoben, „quae filii sui iram uberum suorum ostensione placet". Zu ihr sollten wir daher auch heute unsere Zuflucht nehmen, auf daß sie, „quae in templum filium suum duxerit", ihn uns zeige „post hoc exilium" als den, „qui regit cum patre et spiritu sancto in saecula saeculorum". Die folgende Predigt steht unter dem Text Lk. 1, 53: „Πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλε κενούς" und trägt den ausdrücklichen Vermerk: „in die Annunciationis Mariae", ist also am 25. März 1517 gehalten[3]. Das Lob der Maria beziehe sich, so führt Oekolampad aus, auf die Spei-

---

vgl. über ihn Martin Grabmann: Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, 1933, S. 111; Lexikon für Theologie und Kirche, 5. Bd., 1933, Sp. 115.

[1] Oek. fügt hinzu: „de quibus heri in Tobia loquebar"; demnach hätte Oek. also am 1. Febr. 1517 über eine Stelle aus dem Buche Tobias gepredigt. Der 1. Febr. 1517 fiel in der Tat auf einen Sonntag.

[2] Des Nähern kommt Oek. darauf zu reden, daß Gott „hodie" mit Wachskerzen verehrt werde; daraus ergibt sich die Datierung der Predigt auf Lichtmeß unzweideutig.

[3] In Zeile 6 der Predigt scheint die Schrift einer andern Hand einzusetzen; ist das wirklich der Fall, so wäre anzunehmen, daß Oek. in Zeile 6 zum Diktat überging.

sung mit leiblicher Speise, aber ebenso auf solche mit geistlicher Speise, auf das, was Gott durch Mose, durch die Propheten und durch Christus getan habe. Aber nur, wer wirklich danach hungere, empfange es. Dagegen bestehe die Gerechtigkeit Gottes darin, daß diejenigen, die sich nicht bereiteten „ad bona recipienda", „qui se non humiliant", nicht erhört würden, auch wenn sie beteten. So sollten wir hungernde Menschen sein. Viele seien das aber „his sacris diebus" — Oekolampad denkt ohne Zweifel an die Fastenzeit, in der die Predigt gehalten wurde[1] — nicht gewesen; sie hätten nicht nur nicht gefastet, sondern hätten auch kein „firmum propositum bene vivendi" gehabt. Das Fest der Verkündigung Mariä mahne uns aber besonders, Hunger zu haben nach dem „σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν", „qui fructus est totius mundi, fructus omnium dulcissimus, omni pinguedine delibutissimus, quo mens impletur gratia et futurae gloriae pignus datur, siquidem is, qui sumitur, Deus est, cum quo, si unimur sumusque unus spiritus cum eo, erimus et unum corpus cum eo". In der Predigt über den folgenden Vers des „Magnificat" (Lk. 1, 54): „Ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ μνησθῆναι ἐλέους"[2] führt Oekolampad aus: Das Wort könne sich beziehen darauf, daß das israelitische Volk in Christus seinen Messias empfangen habe, es könne sich aber auch darauf beziehen, daß das Israel, auf das das Erstgeburtsrecht übergegangen sei, d. h. die Heidenwelt, das Erbarmen Gottes erfahren habe. Vom Erlösungswerk Christi also an Juden und Heiden handle der Vers. Und nichts habe Christus unterlassen, was zu unserm Heile dienlich sei; dazu gehöre vor allem, daß er uns Maria zur „patrona" gesetzt habe. Aber es genüge nicht, dieser Taten Gottes nur zu gedenken, sondern wir seien durch sie dazu aufgerufen, selbst Gottes Kinder zu werden, das wahre Israel. Dieses werde Gott aufnehmen in seine Seligkeit, „recordatus misericordiae, quam nobis illa regina impetrare dignetur". Endlich folgt, wahrscheinlich an Mariä Himmelfahrt, also am 15. August, 1517[3] gehalten, die Predigt über den letzten Vers des „Magnificat" (Lk. 1, 55):

[1] Aschermittwoch 1517 fiel auf den 25. Februar, Ostern 1517 auf den 12. April.

[2] Zwischen der Predigt über Lk. 1, 53 und derjenigen über Lk. 1, 54 steht in dem Bändchen eine Predigt vom Trinitatisfeste; es scheint also, daß die vorliegende Predigt über Luk. 1, 54 erst nach Trinitatis gehalten wurde (Trinitatis fiel 1517 auf den 7. Juni). Auch die Schrift dieser Predigt scheint nicht die Schrift Oek.s zu sein; es ist viel eher die Schrift, in der bereits der Hauptteil der Predigt über Lk. 1, 53 geschrieben ist; Oek. scheint also diese beiden Predigten diktiert zu haben. Vielleicht ist der Schreiber beider Predigten Johannes Brenz; ihm hat ja Oek. zugestandenermaßen die Predigt, die er am 26. Mai 1517 vor dem Weinsberger Kapitel zu halten hatte, diktiert (vgl. oben S. 72, Anm. 2).

[3] Am Schlusse der Predigt heißt es: „et praesertim hodie quam sanctam beatam vitam beatissime sumit [?]: visitata et vocata a filio, ut veniret de Libano huius saeculi ad coelestem Hierusalem, acceptura coronam, sicut Betsabee [!] a Solomone [Cant. cantic. 4, 8], et, quicquid peteret, assequeretur; huc ergo magno angelorum plausu corpore animoque exaltata . . . est."

„Καθὼς ἐλάλησεν πρὸς πατέρας ἡμῶν, τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ“, enthaltend eine Darlegung der alttestamentlichen Prophetie auf Christus, das „semen“ Abrahams. Am Schluß wird wiederum Maria in das Lob einbezogen: „praeterea et virgini Mariae gratias et laudes debemus, per quam tanta nobis bona data“. Und dann endet die Predigt und zugleich die ganze Predigtreihe mit der Aufforderung: „hoc canticum εὐχαριστικὸν ita pure hic cantemus, ut post hanc vitam mereamur cum ea videre filium in aeterna beatitudine atque cum omnibus angelis collaudare in saecula saeculorum. Amen.“

Zwischen der drittletzten und der zweitletzten Predigt über das „Magnificat“ findet sich in dem Bändchen eine Predigt ohne bestimmten Text, aber mit der Überschrift: „In die Trinitatis“[1]. Sie dürfte vom Trinitatisfeste 1517, also vom 7. Juni 1517, stammen. Das Trinitatisfest, führt Oekolampad aus, bringe in besonderer Weise den Sieg der Kirche über das Heidentum und die Ketzerei zum Ausdruck. Im übrigen bietet er eine Darlegung der kirchlichen Trinitätslehre.

In dieser Weise versah Oekolampad von 1516—1518 seine Weinsberger Praedikatur. Dem Inhalt seiner Verkündigung nach ist er im wesentlichen noch immer der ernste Reformkatholik Wimpfelingscher Prägung, der seine Gemeinde in die Christuswelt, wie sie die Klassiker der mittelalterlichen Frömmigkeit und Theologie vertraten, hineinzuheben bestrebt ist. Und doch ist er dem Prinzipe nach nicht mehr der mittelalterliche Theologe, sondern befindet sich unter dem Einfluß des christlichen Humanismus auf dem Wege, die christliche Antike, d. h. die Welt der Kirchenväter und die von ihnen aus verstandene Heilige Schrift im Urtext, zur Norm zu erheben und von ihr aus seine Verkündigung zu gestalten[2].

Aber wie wenig umstürzend auch das alles noch war, es erregte dennoch Ärgernis und Widerspruch. Bei Capito in Basel nämlich lief Klage ein, Oekolampad sei erstens ein zu strenger Prediger, weil er sich auf der Kanzel leichtfertiger und zweideutiger Erzählungen enthalte; zweitens sei er zu wenig streng, weil er nicht „vocis gestusque tumultu ac fictis minis“[3] die Zuhörer schrecke; endlich sei er überhaupt kein rechter Prediger, weil er seinen Predigten kein „thema“ voranstelle. Capito brachte die Angelegenheit zur Kenntnis Oekolampads, und diesem gelang es als den Kern des ersten Vorwurfes, er sei ein zu strenger Prediger, die Verärgerung darüber

[1] Diese Predigt ist, obschon sie zwischen den beiden von Brenz (?) geschriebenen steht (vgl. S. 83, Anm. 3), von der Hand Oek.s geschrieben.

[2] Vom Rationalismus und Moralismus der heidnischen Antike und vom Lebensgefühl selbstherrlichen Menschentums, wie sie im christlichen Humanismus des Erasmus mitschwangen, blieb Oek. unberührt. Das scheint auch Erasmus selbst empfunden zu haben, wenn er 1531 über Oek. urteilt, er sei — in der Zeit von 1515 — „superstitione nostro sodalitio submolestus“ gewesen (Oek.-Br., Bd. 1, S. 25, Nr. 17, Anm. 5).

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 37, S. 64.

zu entdecken, daß er den „risus paschalis", „pestilens illa consuetudo, qua in multis ecclesiis, ipso sacrosancto die Paschae, inter concionandum ad recreandos auditorum animos ludicrae fabellae proferuntur"[1], nicht mitmache. Darauf unternahm er es, eine größere Abhandlung zu schreiben, in der die ganze Bodenlosigkeit des „risus paschalis" ausführlich beschrieben und dadurch an den Pranger gestellt werden sollte. Aber bevor er sie vollendet hatte, wurde er krank. Nach seiner Genesung überlas er das Geschriebene, fand, „me ridicula magis docere quam dedocere", überantwortete das Manuskript dem Feuer und verfaßte in Form eines Schreibens an Capito eine Verteidigungsschrift ohne jene eingehende Darstellung des „risus paschalis" nach seiner ganzen Erscheinungsform[2].

Nachdem er in einer Einleitung die Vorgeschichte dieser seiner Antwort gegeben hatte[3], behandelt er in einem ausführlichen ersten Teil den ersten Vorwurf, daß er ein „concionator nimis serius" sei. Man könne gar nicht zu ernst sein, wie man auch nicht zu fromm sein könne. „Qui poenitentiae praedicandae provinciam obiit, quid illi cum iocis, risibus et cachinnis saeculi?" Mose habe, bevor er zum Dornbusch ging, die Schuhe ausgezogen, das Volk, bevor es das Gesetz empfing, sich drei Tage geheiligt. Nichts Geringeres sei es, wenn Gott durch uns als sein Werkzeug „mirabilia arcanaque sua mysteria" verkünde, und wenn wir solche sein sollten, „qui et divina patiantur". Mit Gewalt hätten wir zu verkünden: „haec dicit Dominus Deus Sabaoth", „ita instituit verbum Dei, veritas ipsa", „ita locutus est per apostolos spiritus sanctus", und zugleich ahmten wir einen Kuckuck oder eine Gans nach. Oekolampad beruft sich für seinen Standpunkt auf antik-heidnische Autoren, wie Seneca, Plato, Xenophon, Euripides, Menander, aber noch vielmehr auf Kirchenväter wie Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus, Augustin; „sanctae me literae, non gentiles, domesticae, non peregrinae instituant, quae christiano concionatori tam intempestivos iocos, tam putidos et obscoenos nequaquam permittent!" Daneben treten die biblischen Autoritäten, die Propheten, Johannes der Täufer, die Apostel, Christus selbst. Von zeitgenössischen Zeugen führt Oekolampad an Johann Geiler von Kaisersberg „venerandae recordationis" und „Erasmum nostrum, mortalium omnium, quos ego viderim vel audierim unquam, facetissimum ac eruditissimum". Mit dem Satz: „amara sit nobis mundi huius vanitas, et in amaritudine spes, in spe gaudium, in gaudio pax, in pace Christus nobis appareat, qui solus paschalis

[1] Oek.-Br., Bd. 1, S. 46.

[2] Abgedr. Oek.-Br., Bd. 1, S. 44ff., Nr. 35. — Zur Sache vgl. Herzog, Bd. 1, S. 126ff.; Hagenbach, S. 12.

[3] Unter den Vorbildern, denen er in seiner Predigttätigkeit folge, nennt er Capito: „neque mihi desunt, quos imitor; caeteros praetereo; nonne tu solus mihi, quomodo dicendum, praeceptionum sylvam suppeditasti, quas partim, cum te audirem, observabam, partim literis ad me perscribere dignatus es?" (Oek.-Br., Bd. 1, S. 46).

noster Isaac et risus est[1], qui sacrificio suo patrem placavit et patientissimam sibi coniugem ecclesiam desponsavit filiisque iuxta aeternam praedestinationem impartitus est benedictionem."

Nur in wenigen Zeilen behandelt Oekolampad den zweiten Vorwurf, daß er „non satis serius" sei, weil er nicht genügend donnere und schrecke. Er antwortet darauf nur: „apud Christianos sat severe dicitur, si sat graviter".

Auch nur in aller Kürze geht Oekolampad auf den dritten Vorwurf ein, daß er überhaupt kein rechter Prediger sei, weil er ohne „thema" predige[2]. Man kann im Spätmittelalter vier Predigtformen unterscheiden, erstens die Homilie, zweitens die Textpredigt, drittens die textlose Festansprache, viertens die thematische Predigt, die ihren Inhalt und ihre Gliederung nicht aus dem Text, einem einzelnen Bibelspruch oder der Perikope, gewinnt, sondern aus dem daraus abgeleiteten Thema. Eine Themapredigt über Mt. 21, 5: „ecce rex tuus venit" z. B. redet vom vierfachen Kommen des Herrn: in die Welt, in die Seele, in die Hölle, zum Gericht. Oder wenn über Röm. 6, 4: „in novitate vitae ambulemus" thematisch gepredigt wird, so heißt es etwa, in solcher Erneuerung unterwiesen uns drei Tiere: der Adler, die Schlange, der Habicht. Solche Predigtweise lehnte aber Oekolampad in der Tat ab; er sagt in seinem Schreiben an Capito: „quis hunc concionandi posuit canonem, in quo plus ostentationis quam fructus, plus periculi et laboris quam felicitatis?" Dagegen pflegte er die andern Predigtarten. In den Weinsberger Predigten, die auf uns gekommen sind, wählt er, entsprechend der Tatsache, daß sie vorwiegend Festpredigten sind, die Form der Textpredigt oder der textlosen Ansprache. Daneben muß er aber auch die Homilie gepflegt haben. Jedenfalls meldet er an Capito, daß er „nonnunquam totum caput epistolae pro tenuitate mea" auslege, „in quo mihi aedificii spiritualis maior spes adfulget, quam si uno in verbulo per horam integram me torquerem".

Dieses Schreiben ging im März 1518 von Weinsberg an Capito nach Basel, und dieser veröffentlichte es mit einer vom 19. April 1518 datierten Vorrede bei Johannes Froben unter dem Titel: „De risu paschali, Oecolampadii ad V[olfgangum] Capitonem theologum epistola apologetica", in der Hoffnung, daß der Leser daraus lerne, nicht in Unvernunft immer vorzuziehen „bene declamanti clamosum insanumque rabulam"[3].

Doch Capito tat noch ein Mehreres, er veröffentlichte nicht nur Oekolampads Schreiben, sondern er verschaffte ihm selbst durch den Basler

---

[1] Vgl. dazu den ähnlichen Gedankengang in der Osterpredigt „De vero gaudio" von Ostern 1516 (oder 1518) oben S. 74.

[2] Vgl. darüber R. Cruel: Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, 1879, S. 279 ff. und 601 ff.

[3] Oek-Br., Bd. 1, S. 65, Nr. 37.

Bischof Christoph von Utenheim und das Domkapitel das Pönitentiariat am Basler Münster[1], „indignum ratus, ut in angulo patriae suae tam angusto tanta spes publicae pietatis concluderetur“[2]. So mußte Reuchlin am 7. Mai 1518 an Kurfürst Friedrich von Sachsen schreiben, er hätte ihm gerne für die Wittenberger Hebräischprofessur Oekolampad verschafft; „aber die von Basel haben mir denselben aus den henden gerissen“[3].

3

Das vierte Laterankonzil von 1215 hatte bestimmt: „praecipimus tam in cathedralibus, quam in aliis conventualibus ecclesiis viros idoneos ordinari, quos episcopi possunt coadiutores et cooperatores habere, non solum in praedicationis officio, verum etiam in audiendis confessionibus et poenitentiis iniungendis ac ceteris, quae ad salutem pertinent animarum[4].“ Daraus entwickelte sich auf der einen Seite die Institution der Prädikaturen[5], andrerseits diejenige der Pönitentiariate[6].

Die Aufgabe eines Pönitentiarius erstreckte sich hauptsächlich auf das Gebiet des privaten Bußwesens. Und zwar war der bischöfliche Pönitentiarius erstens der Generalbeichtvater der ganzen Diözese. 1218 z. B. verfügte der Bischof von Amiens: „poenitentiarius loco nostri confessiones audiet, de quacumque parte dioecesis ad ipsum referantur, exceptis confessionibus curatorum nostrorum et magnatum et baronum, quas nobis reservamus[7].“ Insofern kann er als „quasi parochus totius dioecesis“ bezeichnet werden[8]. Zweitens hatte er die Priester bei der Behandlung schwieriger Beichtfälle zu beraten; „ad illum etiam dubitationes, si quae emergent

[1] Oek-Br., Bd. 1, Nr. 38, S. 65f., Nr. 43, S. 74.

[2] Oek-Br., Bd. 2, S. 746.

[3] Oek-Br., Bd. 1, S. 65, Nr. 38. Ob Oek. zu dem Zeitpunkt, als Reuchlin diesen Brief schrieb, schon nach Basel übergesiedelt war oder erst den Ruf dahin erhalten hatte, bleibt zweifelhaft.

[4] Joannes Dominicus Mansi: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Bd. 22, 1778, Sp. 998f.

[5] Bei der Stiftung der Weinsberger Prädikatur wurde ausdrücklich auf den oben genannten Canon des vierten Laterankonzils Bezug genommen (Oek.-Br., Bd. 1, S. 14 oben).

[6] Vgl. dazu 1. Ludwig Thomassin: Vetus et nova ecclesiae disciplina, 1706, pars 1, lib. 2, cap. 7, num. 13ff., cap. 10, num. 5ff.; 2. Paul Hinschius: System des katholischen Kirchenrechts, Bd. 2, 1878, S. 121ff.; 3. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd. 10, 1897, S. 117f.; 4. RE[3], Bd. 15, S. 489f.

[7] Thomassin a. a. O., S. 241.

[8] Hinschius a. a. O., S. 122. So ist es vielleicht auch zu verstehen, wenn Capito in seiner „Vita“ schreibt: „effeci tandem, ut [Oec.] per Christophorum ab Utenheim episcopum . . . paroeciae primi templi praeficeretur“ (Oek.-Br., Bd. 2, 746). Auch Johann Fabri bezeichnet Oek. als „parochus“ (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 38, S. 66).

in foro poenitentiali, iubemus reportari", sagt die genannte Verfügung des Bischofs von Amiens. Drittens stand ihm, nach derselben Quelle, das Recht zu, „poenitentias iniunctas ab aliis confessoribus relaxare aut mutare". Endlich hatte er die Fälle der Privatbuße, die dem Bischof vorbehalten waren, die „casus reservati" — es handelt sich um schwerere Sünden wie „homicidia, sacrilegia, incendia, peccata contra naturam" —[1] zu erledigen; diejenigen, die sich solcher Sünden schuldig gemacht hatten, suchten entweder den Pönitentiarius selbst auf, oder dieser bereiste die Diözese, um jene aufzusuchen, besonders wenn sie wegen Gebrechlichkeit am Reisen verhindert waren[2].

Neben der Privatbuße steht die öffentliche Buße. Durch die karolingische Reform war sie erneuert worden und erhielt sich von da an das ganze Mittelalter hindurch[3]. Sie wurde vom Bischof für öffentliche Sünden, d. h. für Kriminalfälle wie Mord, zumal Vater- und Brudermord, Blutschande, Ehebruch und Meineid verhängt und vollzog sich in der Form, daß die Büßer am Aschermittwoch vor dem Bischof erschienen, von ihm zur Übernahme der Buße aus der Kirche ausgewiesen und dann am Gründonnerstag in feierlicher Weise rekonziliiert wurden. So bestimmen etwa zwei Konstanzer Synoden von 1463 und 1483, daß die Pfarrer „publicos peccatores, postquam casum publicum fore intellexerint, mox ad nos [den Bischof] seu vicarium nostrum absolvendum et deinde inibi puniendum, ubi publice deliquit, remittant"; Absolutionen, die von den Pfarrern selbst „super publicis criminibus" vollzogen würden, seien null und nichtig[4]; und der Basler Domkaplan Hieronymus Brilinger beschreibt in seinem „Ceremoniale Basiliensis episcopatus" von 1517 ausführlich, wie im Basler Münster jeweils am Gründonnerstag die „publice penitentes" feierlich rekonziliiert wurden[5]. Daß der Pönitentiarius bei diesem ganzen Verfahren nicht unbeteiligt war, dürfte sicher sein; bezeugt ist jedenfalls seine Mitwirkung für den Akt der „expulsio" am Aschermittwoch[6].

Die dritte der drei Formen, in die sich die altkirchliche Buße umgebildet hatte, war die Exkommunikation. In ihrer Verhängung wie in ihrer Auf-

[1] Joseph Hartzheim: Concilia Germaniae, 3. Bd., 1760, S. 572f.

[2] Hinschius a. a. O., S. 121, Anm. 9.

[3] Vgl. dazu Bernhard Poschmann: Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter, 1930.

[4] Joseph Hartzheim a. a. O., 5. Bd., 1763, S. 469 u. 565.

[5] Konrad W. Hieronymus: Das Hochstift Basel im ausgehenden Mittelalter, 1937, S. 155ff. Es darf allerdings nicht übersehen werden, daß Brilinger in der Vorrede über den Charakter seines Werkes sagt: „infrascriptas consuetudines, ritus atque antiquae observantiae cerimonias..., partim tempore, partim hominum negligencia abolitas..., ex vetustissimis exemplaribus et monimentis antiquis excripsit, renovavit, augmentavit ac ... ad hominum memoriam reduxit" (ebenda S. 112).

[6] Ludwig Eisenhofer: Handbuch der katholischen Liturgik, 2. Bd., 1933, S. 339f.

hebung standen nicht zuletzt den Bischöfen große Rechte zu. Weil jedoch das ganze Exkommunikationswesen in die Verwaltung der „potestas iurisdictionis“ und nicht in diejenige der „potestas ordinis“ fällt, war bei seiner Handhabung mehr der bischöfliche Offizial als der bischöfliche Pönitentiar beteiligt[1]. Immerhin blieben die Grenzen zwischen der öffentlichen Buße und der Exkommunikation fließende[2].

Über die Ausübung des Pönitentiariates durch Oekolampad ist uns leider nur eine kurze Notiz überliefert. In seiner Schrift über die Anrufung und Fürbitte der Heiligen von 1528 fragt nämlich der als ehemaliger Basler Offizial und als Basler Domherr mit den Basler Verhältnissen wohlvertraute Johann Fabri die Basler: „quot milia vestrum, quum poenitentiarius erat, Oecolampadius confitentes peccata auriculari (ut vocant) confessione audivit, quam nunc mutata animi sententia omnino abrogavit[3]?“ Sonst bleibt die Tätigkeit des Pönitentiars Oekolampad im Dunkeln[4]. Nach einer Bemerkung, die er Reuchlin gegenüber machte, scheint sie ihn nicht recht befriedigt zu haben: „praeter literatorum consuetudinem haud omnibus modis caetera votis respondent[5].“

Ohne Zweifel hängen mit dem Pönitentiariat Oekolampads die vier Väterübersetzungen zusammen, die im November 1518 in einem gemeinsamen Bändchen bei Johannes Froben in Basel aus seiner Feder erschienen[6].

[1] Hinschius a. a. O., Bd. 6I, 1897, S. 10ff.

[2] Hinschius a. a. O., Bd. 5, 1895, S. 100.

[3] Johann Fabri: Epistola ἀπολογητική de invocatione etc. (Opuscula quaedam, [Beiträge, S. 216, Nr. 21b], fol. e 5 ro).

[4] Auch von frühern Basler Pönitentiarii erfahren wir nichts. Es ist nicht unmöglich, daß das Amt bis auf Oek. gar nicht gesondert existierte, sondern mit einem andern Amt der bischöflichen Kurie verbunden war und erst auf Betreiben Capitos verselbständigt wurde, damit die Möglichkeit bestehe, Oek. nach Basel zu berufen. In Straßburg z. B. scheint das Pönitentiariat mit dem Münsterplebanat verbunden gewesen zu sein (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 38, S. 66). Von 1585 an taucht der Pönitentiarius auch in den Akten der Basler Diözese auf; aber sein Amt scheint ebenfalls kein selbständiges gewesen zu sein; 1585 begegnet z. B. als Pönitentiarius: „Erhardus Magnin, Pruntrutensis presbyter, sacellanus ecclesiae cathedralis Basiliensis“, und 1588: „Dominicus Pirreson, presbyter, vicarius ecclesiae parochialis in iuniori Münstrol“ (Bischöflich-Basl. Archiv auf dem Staatsarchiv Bern, Abt. A 85 [officialitas], Bd. 31; frdl. Auskunft von Herrn Staatsarchivar Dr. R. von Fischer). — Wenn Oek. in Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 43, S. 74, der „penitentzer von Basel“, vorher aber der „prediger von Basel“ genannt wird, so braucht dies Letztere nicht zu bedeuten, daß er neben dem Pönitentiariat ein Predigtbenefizium besessen habe (gegen meine Annahme in Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 38, S. 66), sondern die Stelle kann ihn einfach als den von Basel stammenden Probeprediger und Prädikaturkandidaten bezeichnen, ohne seine Stellung in Basel damit zum Ausdruck bringen zu wollen.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 42, S. 71.

[6] De poenitentia Petri archiepiscopi Alexandrini et martyris canones, Gregorii Neocaesariensis episcopi canones, de simonia Gennadii patriarchae Constantinopolitani encyclia epistola, de ligandi et solvendi potestate Nicephori Chartophylacis

Die erste Übersetzung bietet die vierzehn Kanones des Petrus von Alexandrien aus der Zeit der diokletianischen Verfolgung über das Bußverfahren den in der Verfolgung Abgefallenen gegenüber[1]; in einer Vorbemerkung sagt Oekolampad, daß er zur Übersetzung dieser Kanones die Paraphrasen der byzantinischen Kanonisten Johannes Zonaras und Theodor Balsamon benützt habe. An zweiter Stelle steht die „Epistola canonica", in der Gregorius Thaumaturgus für die Wiederherstellung kirchlich-sittlicher Zucht, die durch den Einbruch der Goten in Kleinasien in bedenklicher Weise Schaden gelitten hatte, Richtlinien aufstellt[2]. Dann folgt die „Epistola encyclica" gegen die Simonie, die von einer im Jahre 459 zu Konstantinopel unter dem Vorsitz des Patriarchen Gennadius tagenden Synode ausgegangen war[3]. Alle diese drei Übersetzungen widmete Oekolampad den beiden Augsburger Domherren Bernhard und Konrad Adelmann von Adelmannsfelden zum Dank dafür, daß sie die eben an ihn ergangene Berufung in die Augsburger Domprädikatur vermittelt hatten. Er sagt zwar in dieser Widmung: „dogmatistae sint alii", er habe nur das „officium interpretis" versehen wollen; dennoch bewegte ihn ein „dogmatisches" Interesse: in den übersetzten Kanones würden in reichem Maße sichtbar „religio, severitas et prisca sanctimonia"; und es wäre einem Zeitalter, das vor den „priscae poenitentiae" zurückschrecke, fruchtbarer, der „primaeva austeritas" eingedenk zu sein und „dignos fructus poenitentiae" zu wirken als „spem in vanis hominum pollicitationibus . . . collocare"[4].

Das vierte Stück des Bändchens bilden die Ausführungen eines nicht näher zu bestimmenden Nicephorus Chartophylax an einen korinthischen Mönch Theodosius darüber, daß die Binde- und Lösegewalt nur Würdigen anvertraut werden dürfe[5]. Der Poenitentiar Oekolampad wurde zu dieser

---

Constantinopolitani archiepiscopi epistola, Joanne Oecolampadio interprete (Bibliogr. Nr. 8; über die Nachdrucke ebenda, Nr. 208). Oek. benützte für diese Übersetzungen ohne Zweifel den Kodex, der sich später im Besitze des Basilius Amerbach d. J. befand und von ihm der Basler Univ.-Bibl. vermacht wurde (Sign.: A. III. 6; beschrieben bei Henri Omont: Catalogue des Manuscrits Grecs etc. [Zentralblatt für Bibliothekswesen, 3. Bd., 1886, S. 385ff.], Nr. 29 als: „Theodori Balsamonis commentarius in canones ss. apostolorum et conciliorum etc."). Die von Oek. übersetzten Texte stehen in diesem Kodex: fol. 209 vo ff.; fol. 213 ro ff.; fol. 250 ro f.; fol. 275 vo f.

[1] MSG, Bd. 18, Sp. 467ff.; Bardenhewer, Bd. 2, S. 242f.

[2] MSG, Bd. 10, Sp. 1019ff.; Bardenhewer, 2. Bd., S. 323f.

[3] MSG, Bd. 85, Sp. 1614ff.; Bardenhewer, 4. Bd., S. 210.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 44, S. 75f.

[5] MSG, Bd. 100, Sp. 1065ff.; Dictionnaire de théologie catholique, Bd. 11, 1. Teil, 1931, Sp. 452. — MSG a. a. O. bietet nur den lateinischen Text, scheint also weder die Vorlage Oek.s (vgl. oben S. 91, Anm. 6) noch eine andere griechische Vorlage gekannt zu haben; demgemäß war MSG auch auf den Wortlaut der lateinischen Übersetzung Oek.s angewiesen. — Übrigens hat Oek. nicht das ganze Schriftstück übersetzt, wie er auch in der Überschrift ausdrücklich sagt: „Ex epistola Nicephori..."

Übersetzung durch ein Gespräch, das er mit seinem wohl nächsten Mitarbeiter an der bischöflichen Kurie der Basler Diözese, mit dem Weihbischof Thelamonius Limpurger, „περὶ μετανοίας“ hatte, angeregt. Darum ist sie auch diesem Manne gewidmet[1]. Später sollten Oekolampad und er die Häupter der reformierten Basler Kirche mit ihrer bedeutsamen Zuchtordnung werden.

Noch mit einem andern Dokumente der griechischen Kirche beschäftigte sich Oekolampad in der Zeit seines Pönitentiariates. Er hatte einst „a quopiam peregrino“ die „Disputatio, immo epistola Graecorum ad concilium Basiliense περὶ πυρὸς καθαρτικοῦ“ abgeschrieben. Die Abschrift war aber verlorengegangen „aut furto aut incuria aut occasione frequentis migrationis“. Nun besaß aber auch Reuchlin eine Handschrift des Dokumentes. So wandte sich Oekolampad, unterstützt von Capito, dem er von dem wichtigen Schriftstück erzählt hatte, an den Meister in Stuttgart mit der Bitte, sein Exemplar „vel descriptum vel describendum mittere“[2]. Ob es ihm geworden ist oder nicht, steht dahin[3]. Jedenfalls ist keine Übersetzung des Dokumentes aus der Feder Oekolampads auf uns gekommen. Erst 1546 veröffentlichte der Heidelberger Johann Hartung auf Grund der nämlichen Reuchlinschen Handschrift eine solche bei Johann Herwagen in Basel[4].

Eine weitere Frucht von Oekolampads Basler Aufenthalt von 1518 war die Veröffentlichung seiner griechischen Grammatik. Bereits 1514 hatte er sie für seinen Griechischunterricht in Heidelberg zusammengestellt. Weiterhin hatte er im Herbst 1516, als er zur Absolvierung der Lizentiatenprüfung in Basel weilte, Capitos Zögling, Hartmann von Halwil, daraus unterwiesen, und dieser hatte dann begonnen, sie handschriftlich zu verbreiten. Auf diese Weise lernte sie auch der Buchdrucker Andreas Cratander kennen und vermochte Oekolampad zu ihrer Veröffentlichung zu bestimmen[5]. So erschien sie im September 1518 als erster Druck der Cratandrischen Offizin[6].

Oekolampads „Dragmata Graecae literaturae“ sind neben den im Mai

---

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 45, S. 77.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 42, S. 71. Es handelt sich um das Gutachten, das Markus Eugenikos und Bessarion auf dem Unionskonzil von Florenz von 1438/39 über die griechische Lehre vom Fegfeuer vorlegten (abgedr. in Patrologia orientalis, Bd. 15, 1927, S. 61ff.; vgl. dazu Dictionnaire de théologie catholique, Bd. 13, Teil 1, 1936, Sp. 1252ff.; Hefele-Leclercq: Histoire des Conciles, Bd. 7, Teil 2, 1916, S. 970).

[3] Zu gleicher Zeit etwa erteilte Oek. Bruno Amerbach den Auftrag, ihm „una cum Bessarione Dialecticam Laurencii Vallensis“ zu kaufen (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 41, S. 69f.); bei dieser Bestellung handelt es sich ohne Zweifel um Drucke.

[4] Karl Christ: Die Bibliothek Reuchlins in Pforzheim, 1924, S. 53f.

[5] Dragmata Graecae literaturae (Bibliogr. Nr. 7).

[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 39 u. 40.

1518 erschienenen „Institutiones Graecae Grammaticae" Melanchthons eine der einflußreichsten griechischen Schulgrammatiken aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Bereits 1520 und 1521 erlebten sie einen Nachdruck in Basel, 1522 in Paris. 1523 gab sie Cratander in einer Neubearbeitung heraus, und in dieser Gestalt erschien das Werk weiterhin 1528 in Paris, 1535, 1536, 1539 und 1546 in Basel[1]. Als Lehrmittel ist es nachgewiesen an der Lateinschule von Eisleben und der Universität Freiburg[2]. Ein Exemplar der Basler Ausgabe von 1523 trägt das Autogramm des Erzbischofs Thomas Cranmer von Canterbury[3]. Straßburger Studenten besitzen diejenige von 1535[4].

Ihrem Charakter nach gehört die Grammatik Oekolampads wie diejenige Melanchthons in die Schule Reuchlins[5]. Zumal die Aussprache ist die itazistische des Pforzheimer Meisters. Vom „η" sagt Oekolampad: „per ‚i' semper legitur". Die Diphthonge werden folgendermaßen umschrieben: αι = ae, αυ = af, ει = i, ευ = ef, οι = i, ου = u. Und „Γαβριήλ" wird transskribiert als „Gafriil". Allerdings weiß Oekolampad bereits etwas von der Problematik dieser Aussprache; zu „η" z. B. merkt er wohl an, es werde immer als „i" gelesen; aber er fügt hinzu: „secus tamen venit ad Latinos; Latini enim in „e" longum vertunt[6]."

Über den Zweck, der Oekolampad bei seinem Griechischunterricht und bei der Veröffentlichung seiner griechischen Grammatik leitete, läßt er sich in der Zueignung dieser an Hartmann von Halwil vernehmen. Nirgends seien die Künste „purius, luculentius, copiosius" überliefert als bei den Griechen. Darum sei auch die Theologie, „quae primatum sibi iure vindicat", aus den griechischen Quellen zu schöpfen. Denn es sei auch bei größtem Übersetzergeschick nicht möglich, „ut in alienam linguam nativa proprietas, tantorum mysteriorum profunditas, tanti spiritus vehementia, tantae maiestatis dignitas transfundi queat, ne quid reliqui desyderetur". Weil viele ohne Kenntnis des Griechischen „τὴν θεόπνευστον γραφήν" behandelt hätten, hätten sie uns in „miserandi errores" verstrickt, und

[1] Bibliogr. Nr. 23, 37, 76, 160, 180, 199; Beiträge, S. 197, Nr. 160; S. 197f., Nr. 181a; S. 199, Nr. 187a (statt: 178a).

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 73.

[3] Bibliogr. Nr. 76.

[4] Zwingliana, Bd. 3, 1920, S. 349.

[5] Oek. sandte ein Exemplar der Grammatik an den Meister (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 42, ebenso an Pirkheimer (ebenda, Nr. 40, Anm. 11).

[6] In der Vorrede zur zweiten Auflage sagt Cratander: „Queruntur aliqui de difficultate huius grammaticae" (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 73). — Im übrigen vgl. dazu: 1. Ludwig Geiger: Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland, 1882, S. 483; 2. Engelbert Drerup: Die Schulaussprache des Griechischen von der Renaissance bis zur Gegenwart, 1. Bd., 1930, S. 306; 3. Otto Kluge: Die griechischen Studien in Renaissance und Humanismus, in: Ztschr. für Gesch. der Erziehung und des Unterrichts, 24. Jg., 1934, S. 52.

was „perniciosissimum“ sei: bei vielen sei an die Stelle der „θεολογία“ die „ματαιολογία“ (vgl. Tit. 1, 20) und an Stelle des wahren Christus ein erdichteter getreten. Hartmann von Halwil allerdings habe solche Belehrung nicht nötig; ihn unterrichte Capito, „theologus neutiquam personatus“, und lasse ihn hören, „quid veteres illi, Basilius, Chrysostomus, Origenes, Gregorius, in nostrae legis difficultatibus senserint“[1].

So lebte und wirkte der Basler Pönitentiar Oekolampad als ernster Kirchenmann, der in letzter Verantwortung seinem wichtigen Bußamte vorsteht und gerade aus dieser Verantwortung heraus sich genötigt sieht, die vom christlichen Humanismus dargebotenen Möglichkeiten zu ergreifen, auf die strengern Ordnungen der alten Kirche zurückzugehen und letztlich ein neues Verständnis der Heiligen Schrift zu fordern und anzustreben. Es ist noch immer der Oekolampad, wie wir ihn von Weinsberg her kennen. Immerhin erscheint beachtlich der scharfe Ausfall gegen die „ματαιολογία“ und den erdichteten Christus der damaligen Theologie und Kirche.

Ende des Jahres 1518 fand das Pönitentiariat Oekolampads und die neben ihm hergehende Basler Wirksamkeit Oekolampads ein rasches Ende. Seit Anfang 1518 war die Augsburger Domprädikatur vakant. Für die Neubesetzung empfahl Willibald Pirkheimer den beiden Augsburger Domherren Bernhard und Konrad Adelmann von Adelmannsfelden Oekolampad als Kandidaten[2]. Am 24. Oktober 1518 hielt er in der Tat im Augsburger Dom eine Probepredigt[3] und wurde am 2. November vom Kapitel „zu dem predigtamt erwelt“[4]. Nachdem er in Basel Ende November oder Anfang Dezember noch rasch den von den Stiftungsbestimmungen der Augsburger Domprädikatur geforderten[5] theologischen Doktorgrad — seit dem Herbst 1516 besaß er die Lizenz dazu[6] — erworben hatte[7], trat er unverzüglich sein neues Amt an[8].

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 40.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 78.
[3] Bei diesem Anlasse machte Oek. die Bekanntschaft Ulrich von Huttens (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 43).
[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 43.
[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 43.
[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 25.
[7] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 46.
[8] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 46.

ZWEITER TEIL

DER DURCHBRUCH ZUR REFORMATORISCHEN ERKENNTNIS

(1518—1522)

Viertes Kapitel

Oekolampad als Augsburger Domprediger

(1518—1520)

1

Dem Augsburger Domprediger lag es ob, an den Sonn- und Festtagen, an den öffentlichen Bittgottesdiensten, ebenso — gemeint ist wohl täglich — in der Advents- und Quadragesimalzeit „ad populum verba facere", außerdem „lectionem theologicam habere"[1].

Seine Predigttätigkeit scheint Oekolampad am 12. Dezember 1518, dem dritten Adventssonntag, aufgenommen zu haben[2]. Am 22. Februar 1519 schreibt er an Kaspar Amman, er könne sich leider in seine, Ammans, hebräische Grammatik nicht so versenken, wie er wolle, um so mehr, als sich die Tage — gemeint ist die Quadragesimalzeit — näherten, „quae totas vires meas requirent"[3].

Von den Predigten, die Oekolampad im Augsburger Dom gehalten hat, scheint nur eine auf uns gekommen zu sein[4], der „nutzliche sermon von den weysen junckfrawen, dero sancta Katherina aine gewesen ist", vom Katharinentag, dem 25. November 1519[5]. Als Text ist ihr zugrunde gelegt das Wort „Disz ist ein weyse junckfraw, die der Herr, so er kumbt, wachent findt". Wenn wir, so führt Oekolampad aus, die auserwählten Heiligen Gottes ehren, so wollen wir dadurch unserm Herrn Christo etwas näher werden. Darum dürfen wir nicht auf das sehen, was sie mit der Welt gemeinsam gehabt haben, sondern wir müssen wahrnehmen ihres evangelischen Lebens und worin sie mit Christo Gemeinschaft gehabt haben. In dieser Beziehung kommen bei der heiligen Katharina vier Dinge in Betracht. Zuerst ist ins Auge zu fassen, „wie sie die englisch klarhait und hüpsche hie uff erden erlangt hat". Darunter ist nicht sowohl die leibliche Jungfräulichkeit gemeint, vielmehr: „ein junckfrawe sein, ist alls vil als ein abgestorbene den sinligkaitten und fihischaitten [!], und ist im leib schier

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 43, Anm. 1, S. 74.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 47, Anm. 1, S. 78.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 55, S. 85.

[4] Vgl. unten S. 135, Anm. 2.

[5] Von den fruchtbarlichen, auch von den schödlichen winden des gartens der seele; ain nutzlicher sermon von den weysen junckfrawen, dero sancta Katherina aine gewesen ist; ain regiment der waren christenlichen junckfrawen, ausz greckischer sprach in teutsch gepracht (Bibliogr. Nr. 14), S. 32ff.

on leib; nichts sûcht sy weiter dann die blosse notturft; alle irdische fröd helt sy für laid, alle lüst für gifft, alle ergetzunng wider Christum für den todt, und dardurch rainigen sy sich also, das si noch hie uff erden englische mensche sein oder menschlich engel sein und folgen Christo nach in allen orten." Zweitens bedenken wir, wie in Katharina ist erschienen „die weyszhait der aposteln". Es geht bei ihr nicht um die Weisheit der freien Künste; die ist eher schädlich als „dienstbar zû der ewigen såligkait"; sondern es geht um die Weisheit, die der Geist Gottes gibt, und die mit der Furcht Gottes beginnt. „Darumb mag keiner mit warem namen ein theologus oder weyser genandt werden, ob er die geschrifft auszwendig und inwendig, hinder sich unnd für sich kündt, er habe dann ein geschmackhafftige weyszhait." Wenn einer in solcher Weisheit der Welt gekreuzigt ist und die Welt ihm, dann hat er die rechte Kunst: er erzürnet niemanden und wird auch nicht erzürnt; er erzürnt auch Gott nicht, und Gott wird auch nicht wider ihn erzürnt. Dialektik und andere Philosophie haben viele Ketzer gemacht, aber keinen Ketzer zum Glauben zurückgeführt; gewiß sind auch sie Gabe Gottes, aber eine gar geringe im Verhältnis zur wahren Weisheit. Drittens ist ins Auge zu fassen der heiligen Katharina Wachsamkeit: „Ein grosz schiff versennckt ein klein löchlin des schiffes, ein herliche stat verderbt ein klein thor, geöffnett den feinden." „Mundert euch mit jubilierung des gaystes, mit übung des leidens Cristi." „Was entschuldigung haben wir nun? Katherina was auch zart, jung, eins gutten geschlechts unnd ein weiblich bild, unnd hat doch uberwacht und ires gesponssen gewartet." Aber allerdings — und das ist das Vierte und Letzte —: so wir all das tun, so ist unser Tun doch nichts; wir sind unnütze Knechte; und es kommt alles darauf an, „das wir also von Christo gefunden unnd in seinem urtail also erkennet werden".

Eine zweite Predigt, die sich aus der Augsburger Zeit Oekolampads erhalten hat, ist dagegen nicht im Augsburger Dom, sondern vor der Gemeinde des Birgittenklosters Altomünster im Herzogtum Bayern gehalten. Sie trägt den Titel: „Von den fruchtbarlichen, auch von den schödlichen winden des gartens der seele"[1] und geht vom Text Hoh. 4, 16: „Stand uff, nordtwindt, und kume, du edler sudenwindt, durchwehe meinen garten". aus. Es gebe, sagt Oekolampad, ein Land der Kreaturen, in dem man Gott, die höchste Sonne, nicht wahrnehme, sondern in dem man stehenbleibe bei den Kreaturen an ihnen selbst; das sei eine Gegend der Kälte und der Finsternis, und der Wind, der da herwehe, sei die Liebe zu den Kreaturen. Daneben gebe es eine andere Gegend, die Gegend Gottes, der da sei die unsichtbare Sonne, und der Wind, der daher komme, sei der Heilige Geist, die Liebe Gottes und der fruchtbare Südwind. Der Nordwind, die Liebe zu

[1] Von den fruchtbarlichen, auch von den schödlichen winden des gartens der seele..., Bibliogr. Nr. 14, S. 7ff.

den Kreaturen, bringe Unfruchtbarkeit, Armut, Unseligkeit. Darum sage Salomo: „stand uff, du aquilo und nordtwindt", als wolle er sagen: „weich hin dan". Wir selbst könnten aber den Nordwind nicht austreiben, sondern er wehe, bis der Südwind komme. Um diesen aber könnten wir nur beten: „O du lieb Gottes über alle ding, o du hailiger gayst, weh unns an von den warmen gegnussen der brinnenden engel Seraphin, ja vil mer von Christo; das wurde unsz ein glücksäliger tag, wann unsz anwehet der windt von unserem lieben bůlen, unserm gesponsz unnd herren Jhesu". „Da wurdt man schmecken die mirren des gekestigetenn leibes, den saffrön der fröden, die nardispica der diemut, die casia der innerlichen gesundthait, da wurden gesehen die feielen der beychtiger[1], die rosze der marterer, die lilien der junckfrawen, da wurden uffschiessen die hohen baum des waltzs Libani . . . , da werdenn erfunnden die frücht, die Paulus ertzelet zů den Galatier . . . , da wurden fliessen die wurtzen also rewlich [= reichlich] und mit uberflusz, das der mensch halten würt alle widerwertikait für glucksåligkait . . . ; der feind wirdt geliebtt nit allain mitt den worten, sonder auch mit den wercken . . . ." „Lad den herren Jhesum als den herrn des garten . . . ; er kumme in seinen garten unnd nůsz die frücht, die er in uns wircket, und erfrǒhe sich in uns, durch wǒliche wir also recht erfrǒt werdenn, das wir hie durch sein gnadreiche gegenwirtigkait ein anfang entpfahen der såligkait, die in die ewig zeit immer und immer wirdt weren."

Diese beiden Predigten gab Oekolampad zusammen mit der deutschen Übersetzung des der Felicitas Peutinger lateinisch gewidmeten „Admonitorius ad virginem"[2] in den Druck und eignete das mit reichstem künstlerischen Schmuck versehene Bändchen der Äbtissin von Altomünster, der aus Augsburg stammenden Katharina Örtler, zu, zum Dank für die Guttaten, „mir und den meinenn bewisen"[3].

Neben der Predigt gehörte zum Amt des Domprädikanten die theologische Unterweisung des Diözesanklerus, vor allem der Dom- und Stadtgeistlichkeit. Über die Ausübung dieses Lektorates durch Oekolampad schreibt Bernhard Adelmann am 9. Januar 1519 an Wilibald Pirkheimer: „Oecolampadius magister noster factus est.[4]"

Außerdem ist eine Probe aus dieser theologischen Lehrtätigkeit Oekolampads auf uns gekommen, die „oratio de expostulatione Christi cum Petro, pedum ablutionem recusante, habita ad clerum Augustensem", gehalten am Gründonnerstag, dem 21. April 1519[5]. Zunächst wird der

[1] Gemeint sind die „confessores", die Bekenner.

[2] Vgl. unten S. 102.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 67, S. 103ff.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 47, S. 78.

[5] Veröffentlicht in dem Druck: „Divi Gregorii Nazanzeni eruditi aliquot et mirae frugis sermones . . .", bei Grimm und Wirsung in Augsburg, 22. Mai 1519 (Bibliogr.

Widerstand des Petrus paraphrasiert. Einerseits läßt Oekolampad den Apostel auf seine Bedeutung pochen: die andern Jünger hätten die Fußwaschung noch an sich geschehen lassen können, aber er, Petrus, könne sie nicht zulassen; „plus accepi, plus debeo"; Christus habe versprochen, „supra petram confessionis meae" die Kirche zu gründen, habe ihm die Schlüssel des Himmelreiches gegeben; Elia habe regnen, Mose Wasser aus dem Felsen fließen lassen; „at novum et excellentius coelum hoc est, quod ego tuis aperiam". Andrerseits schützt Petrus seine Unwürdigkeit vor: „iam et publicani et meretrices nos multo praecedunt, Magdalena illa attulit pro aqua lacrymas, pro lintheo capillos, pro scabello caput, lavit, unxit, refrigeravit; quid nos talium egimus?". Darauf antwortet Christus: wenn sich Petrus für rein halte, dann wäre eben das Unreinigkeit; gerade die „pertinacia, qua labe nihil damnosius", versperre den Eingang ins Reich Gottes; niemand werde in dieses eingehen, „citra fidem modestiamque"; „humilitatem tuam obedientia, non rebellio commendet; nemo a me longius abest superbis, nemo proximius incedit humilibus". So sollten auch wir, ruft Oekolampad zum Schluß den „dominis patribusque observandissimis" zu, von ganzem Herzen Christus anrufen, daß er „pedes animorum nostrorum lavet, ut immaculati ambulantes in via Domini ... cum Christo regnemus in aeternum".

Neben der eigentlichen Berufstätigkeit gehen auch in Augsburg andere Arbeiten einher.

Zunächst war Oekolampad an der Herausgabe eines Beichtbüchleins beteiligt. 1518 hatte der Prediger des Kollegiatsstiftes Haug in Würzburg, Jodocus von Windsheim, eine Beichtanweisung unter dem Titel: „Christiani poenitentis confessio Latina, ex decem solum praeceptis, contractis illuc omnibus ferme peccandi generibus" bei Matthäus Maler in Erfurt herausgegeben. Oekolampad fand Gefallen an diesem ernsten, im Geiste Gersons geschriebenen Werkchen und riet dem Verfasser, es zu erweitern und bei einem bedeutenderen Verleger zum Nutzen der „pietatis studiosi" erscheinen zu lassen[1]. Jodocus von Windsheim kam dem Wunsche nach. Am 5. November 1519 sandte er die umgearbeitete Schrift an Oekolampad[2], und dieser leitete sie am 23. November an Capito nach Basel weiter, damit er sie dort bei Froben oder Cratander unterbringe. Im Begleitschreiben

Nr. 11; über einen Nachdruck siehe ebenda Nr. 182). Gewidmet ist die Predigt in diesem Druck dem Würzburger Domkustos und Archidiakon des Landkapitels Weinsberg Peter von Aufseß (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 60). Das Datum der Predigt ergibt sich aus der Widmung („habita in coena dominica") und aus dem Eingang der Predigt (von der Geschichte der Fußwaschung wird gesprochen als von dem „anniversarium hoc spectaculum").

[1] Vgl. den Brief Oek.s, den Christoph Scheurl am 4. Aug. 1519 an Jodocus von Windsheim weiterleitete (Oek.-Br., 1. Bd., Nr. 65, Anm. 1, S. 101).

[2] Oek.-Br., 1. Bd., Nr. 65, S. 100f.

nennt Oekolampad den Verfasser „Judocus Aeolicus“ einen „insignis minimeque bracteatus theologus“; in seinem Werkchen stelle er zusammen „miro artificio et ingenio satis eleganter et amoeniter omnium scelerum et delictorum catalogum“; es sei bekannt, wie unglücklich die meisten in der „ars censoria“ seien — Oekolampad wird auch an Erfahrungen seines Basler Poenitentiariates denken —; „alia supra modum exaggerant, alia plus quam tenuiter elevant austeri scilicet καὶ τραγικώτατοι in leviculis, languidi et indulgentes, immo muti et palpones in portentissimis“; allen „sanctimoniae studiosis“ wäre ein großer Dienst erwiesen, wenn „tam sanctus labor denuo in lucem prodeat“[1]. In der Tat kam der Druck zustande, allerdings weder bei Froben noch bei Cratander, sondern bei Adam Petri[2].

Wichtiger allerdings sind die humanistischen Nebenarbeiten Oekolampads. Wieder betreffen sie einerseits die Heilige Schrift, andrerseits die Kirchenväter.

Beim Schriftstudium liegt der Hauptakzent diesmal auf dem Hebräischen. Mit dem Aufgebot aller seiner Kräfte vertieft sich Oekolampad in die hebräische Grammatik des gelehrten Priors Kaspar Ammann im Augustinerkloster von Lauingen[3]. Als dieser ihn um ein Verzeichnis seiner Bücher bat, antwortete Oekolampad, er besitze nicht viele; „solas sacras possideo nec magnopere alias curo“; immerhin erwarte er aus Venedig „biblia Hebrea cum targo Hierosolymitano et expositoribus“, ferner die „Quaesita et responsa“ des Joseph ben Salomo Colon, den „More Nebochim“ des Moses ben Maimon und ein haggadisches Werk des Jakob ben Salomo ibn Chabib[4].

Die patristische Arbeit des Predigers Oekolampad aber galt dem Prediger Gregor von Nazianz. Ein erstes Bändchen mit drei Übersetzungen aus seinem Schrifttum erschien im März 1519[5]. Das erste Stück bot die Rede „De amandis pauperibus“ dar[6]; in der Widmung an die Gebrüder Adelmann

---

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 66, S. 102f. — Über die Fülle solcher Beichtbücher, die das Spätmittelalter hervorgebracht hat, vgl. Johannes Janssen: Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters, 1. Bd., 17. u. 18. Aufl., 1897, S. 58ff.; E. Fischer: Zur Geschichte der evangelischen Beichte, 1. Bd., 1902, S. 49ff. (S. 65ff. handelt Fischer von der vorliegenden Schrift).

[2] Bibliogr. Nr. 22.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 55, S. 85f.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 56, S. 86f.

[5] De amandis pauperibus Gregorii Nazanzeni episcopi et theologi sermo, eiusdem ad virginem admonitorius, eiusdem laudes Maccabaeorum, interprete Joanne Oecolampadio, concionatore Augustensi, bei Grimm und Wirsung in Augsburg, d. 18. März 1519 (Bibliogr. Nr. 10; über einen Nachdruck ebenda Nr. 53).

[6] MSG, Bd. 35, Sp. 857ff.; Bardenhewer, Bd. 3, S. 174. — Diese lateinische Übersetzung Oek.s ist 1521 von Spalatin ins Deutsche übertragen und als Gabe an Hans Scholt, Dietrich von Dalberg und Hartmut von Kronberg vom Wormser Reichstag aus bei Schöffer in Mainz zum Druck befördert worden (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 106).

sagt Oekolampad: „de ea virtute agit, ... cui christianos omnes maxime deditos esse oportet[1].“ Das zweite Stück, der „Admonitorius ad virginem“[2], soll der Felicitas Peutinger helfen, in der Jungfräulichkeit des Klosterlebens den „aethereum sponsum“ zu finden[3]. Das dritte Stück ist die Rede „De laudibus Maccabaeorum“[4]; in der Widmung an Jakob Spiegel, den Neffen des „integerrimus theologus“ Wimpfeling, schreibt Oekolampad, wer den Opfergeist dieser Märtyrer bedenke, der müsse den Tod und alles Irdische in der Hoffnung auf die Auferstehung für nichts achten[5]. Im Mai 1519 erschien ein zweites Bändchen von wieder drei Übersetzungen aus Gregor von Nazianz[6]. Oekolampad hatte sie aus einer von Schaben zerfressenen Handschrift, wie er sagt, in den Osterferien 1519 angefertigt[7]. Das erste Stück enthielt die Osterpredigt, die Gregor 362 oder 363 nach der Rückkehr von seiner Flucht nach Pontus in Nazianz gehalten hat[8]. Darauf folgt die Übersetzung der einzigen auf uns gekommenen Homilie des Nazianzeners über Mt. 19, 1—12[9]. Ihr schließt sich an die Übersetzung der Lobrede auf den Märtyrer Cyprian von Antiochien[10]. Gewidmet hat Oekolampad diese Stücke in einer programmatischen Widmung dem neugewählten Würzburger Bischof Konrad von Thüngen[11]. Seit Jahrhunderten, führt er darin aus, seien „plaeraque vetustatis monumenta“ verwüstet und verschüttet. Das gelte vor allem von den „sacrae literae“. „Quid, quod caeterae artes pene omnes revixerunt feliciusque renatae sunt quam natae?; princeps et

---

[1] Oek.-Br. Bd. 1, Nr. 52, S. 82f.

[2] MSG, Bd. 37, Sp. 632ff.; Bardenhewer, Bd. 3, S. 181. — Auch diese lateinische Übersetzung Oek.s ist ins Deutsche übertragen worden und Ende 1519 zusammen mit den genannten in Augsburg und Altomünster gehaltenen Predigten gedruckt worden (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 67, S. 103ff.).

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 53, S. 83.

[4] MSG, Bd. 35, Sp. 911ff.; Bardenhewer, Bd. 3, S. 174; über den im Anschluß an diese Übersetzung entstandenen Briefwechsel mit Nikolaus Ellenbog vgl. Staehelin: Väterübersetzungen, S. 60, Anm. 2; Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 93 u. 95.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 54, S. 84.

[6] Divi Gregorii Nazanzeni eruditi aliquost et mirae frugis sermones: In Pascha; In dictum-Matthaei ..., cap. XIX; Laudes Cypriani martyris, Oecolampadio interprete ..., bei Grimm und Wirsung in Augsburg, 22. Mai 1519 (Bibliogr., Nr. 11).

[7] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 59, S. 92f. — Grundlage all dieser Gregorübersetzungen ist wohl ein Kodex des Basler Dominikanerklosters, der Oek. durch Capito nach Augsburg vermittelt worden war (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 61 u. 135); heute befindet sich der Kodex auf der Univ.-Bibl. Basel (Sign. A. VII. 1; beschrieben bei Henri Omont: Catalogue des Manuscrits Grecs, im: Zentralblatt für Bibliothekswesen, 3. Bd., 1886, S. 385ff., Nr. 34; vgl. Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, Bd. 18, 1919, S. 196).

[8] MSG, Bd. 35, S. 395ff.; Bardenhewer, Bd. 3, S. 173.

[9] MSG, Bd. 36, Sp. 279ff.; Bardenhewer, Bd. 3, S. 176.

[10] MSG, Bd. 35, Sp. 1170ff.; Bardenhewer, Bd. 3, S. 175.

[11] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 59, S. 90ff.

regina disciplinarum tardior prodit...; adhuc vera theologia delitescit magis quam prodit, quatenus adulatio, questus turpis, ostentatio aliaque monstra suggestum evangelicum tenent.“ Um diesem Tiefstand der Theologie und der Predigt entgegenzuwirken, ziehe er Gregor von Nazianz aus der Vergessenheit hervor, ihn, „quem omnis semper admirabitur Graecia, cuius authoritate nemo unquam contradixit, cui Latini Graecique palmam praebent, qui certat cum Chrysostomo eloquentiae nervis, cum Athanasio sententiarum gravitate, cum Apollinario ... maturitate, cum Basilio soliditate, cum Origene arcanarum rerum peritia“. Seine Predigten sollten „in archetypa concionum habendarum“ erhoben werden. „Medici Hippocraten, oratores Demosthenem, poetae Homerum et suos quique dignissimos antesignanos sequuntur; cur non et nos probatissimos optimosque duces professionis nostrae imitamur, aut apostolos inquam ipsos aut apostolici et vere christiani spiritus theologos?“ Unter ihnen stehe ohne Zweifel Gregor in vorderster Linie, so daß man zur Erlernung der „vera concionatoria ars“ keinen andern Führer bedürfe[1].

So setzt Oekolampad auch als Augsburger Domprediger zunächst einfach die Linie fort, die er unter dem Einflusse Wimpfelings, Reuchlins, Erasmus' und Capitos schon längere Zeit eingeschlagen hatte[2]. Und als solcher steht er denn auch in der Hochschätzung der Zeitgenossen da. In der Widmung seiner „Declamationes divinae de humanae vitae miseria“ vom April 1519 führt der Konstanzer Generalvikar Johann Fabri aus, bei der Erneuerung der Theologie, wie sie vor allem von Erasmus ausgehe, habe noch am wenigsten Wandel erfahren „divini verbi declamandi facultas“; immerhin seien auch auf diesem Gebiet zwei Führer da, Capito und Oekolampad, „Basiliensis ac Augustanae ecclesiarum concionatores, viri trium linguarum doctissimi“; was von ihnen in letzter Zeit erschienen sei, bezeuge, „quantum in veteri ac vera theologia resuscitanda laborent“[3]. Ein Jahr später rief Jakob Spiegel den jungen Kaiser Karl zur Reform der deutschen Kirche im Sinne seines Oheims Wimpfeling auf und nannte unter denen, die bereits an der Arbeit seien, die „nuda veritatis imago“ wieder auf den

[1] Oek. hatte die Absicht, auch die fünf theologischen Reden Gregors zu übersetzen; als er aber hörte, daß der Leipziger Graezist Petrus Mosellanus dieselbe Arbeit unter den Händen habe, überließ er ihm die Ausführung des Werkes. Ja, nach der Aussage Bernhard Adelmanns plante Oek. „omnia, quae haberet, Nazianzeni opera“ (d. h. wohl den ganzen Basler Kodex) „vertere“; doch folgte nur noch ein einziges Stück (vgl. unten S. 118); „cudit multa verbis, pauca excudit opere“, wie Adelmann am 4. März 1520 etwas bitter an Pirkheimer schreibt (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 68).

[2] Es gehört zum Bilde des damaligen Oek., daß er bei seiner Ankunft in Augsburg heilige Erde (als Mittel gegen Ratten und Mäuse) im St.-Ulrichs-Kloster für einige Basler Frauen sowie für seine Mutter bestellt, allerdings mit der Bemerkung: „Satisfaciamus sympliciorum muliercularum fidei, ne dicam supersticioni“ (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 48 u. 49).

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 58, S. 89.

Leuchter zu erheben, neben Reuchlin, Erasmus, Pirkheimer, Capito, Ulrich von Hutten u. A. auch Oekolampad[1]. Und abermals ein Jahr später wandte sich Johann Eberlin von Günzburg mit seinem „Ersten Bundsgenoss" an den nämlichen Kaiser Karl, um seinem Regiment ein letztes großes Ziel zu stecken: Johann Reuchlin habe angefangen zu entdecken „die ingeworffenen brunnen christlichs wåsens"; danach sei zu großem Heil gekommen Erasmus von Rotterdam; diese beiden hätten die ersten Steine alles Heils gelegt; ihnen seien behilflich gewesen Jakob Wimpfeling, Johann Geiler von Kaisersberg, Ulrich Krafft in Ulm, Johann Oekolampad in Schwaben; auch die treue, nützliche Unterweisung vieler frommer Schulmeister habe dem Handel genützt[2].

Dann allerdings fährt Eberlin fort: nach dieser Vorbereitung habe Gott zwei besonders auserwählte, kühne und erleuchtete Boten gesandt, zu bereiten den Weg des Kaisers in das Regiment und ihn in seinem Fürgang zu leiten und zu weisen, Ulrich von Hutten und Martin Luther[3].

Danach war die lutherische Bewegung in den Vordergrund der Weltgeschichte getreten, und bereits hatte sie auch für den Augsburger Domprediger Oekolampad entscheidende Bedeutung gewonnen.

2

Im Frühjahr 1518 bemühte sich Reuchlin, Oekolampad für die Hebräischprofessur in Wittenberg zu gewinnen. Oekolampad lehnte ab, wohl weil er eben das Pönitentiariat in Basel angenommen hatte[4]. Mit Teilnahme dagegen und auch mit einer gewissen Wehmut, wie es scheint, begleitete er die Übersiedlung seines jugendlichen Freundes Melanchthon an die sächsische Universität: „ego corpore eum sequi non possum, animo sequar et literis", schreibt er im September 1518 an Reuchlin[5]. Im Zusammenhang mit diesen Berufungen dürfte auch der Name Luthers an Oekolampads Ohr geklungen sein. Doch wissen wir nichts darüber.

Auch unabhängig von diesen persönlichen Umständen muß damals Oekolampad, jedenfalls seitdem er als Pönitentiar in Basel weilte, von dem kühnen Wittenberger Professor gehört haben. War doch das Echo, das Luther in der Stadt des Reformkatholizismus, des christlichen Humanismus und der Buchdrucker fand, besonders stark.

---

[1] Gustav Knod: Jakob Spiegel aus Schlettstadt, 2. Teil, 1886, S. 13.

[2] Johann Eberlin von Günzburg: Auserwählte Schriften, hrsg. von Ludwig Enders, Bd. 1, 1896, S. 3f.

[3] Schon in der Reihe der Männer, die Jakob Spiegel nennt (siehe oben), scheint Luther zu stehen (als „M. Catharus"), aber noch als einer neben den andern.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 38, S. 65f.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 42, S. 71.

Schon Ende 1517, wie es scheint, erschien ein Nachdruck der 95 Thesen bei Adam Petri in Basel[1]. 1518 folgten ihm Nachdrucke des „Sermons von Ablaß und Gnade“ und des „Sermo de poenitentia“ aus der Offizin des Pamphilus Gengenbach[2]. Im September 1518 sodann stand bereits Capito mit Luther im Briefwechsel[3]. Und er war es auch, der Johann Froben half, eine Gesamtausgabe aller bereits erschienenen Lutherschriften herauszubringen[4]; im Oktober 1518 verließ sie als ein Quartband von 488 Seiten die Presse. Das Vorwort „Ad candidos theologos“ stammt wohl auch von Capito: wie ein Daniel erscheine Luther, um die Theologie, die sich in tausend Spitzfindigkeiten verloren habe, zu Christus zurückzurufen; o daß doch alle Theologen „evangelicam philosophiam malint quam Aristotelicam, Paulinam quam Scoticam, ut deinceps Hieronymum, Augustinum, Ambrosium, Cyprianum, Athanasium, Hilarium, Basilium, Joannem Chrysostomum, Theophylactum anteponant Lyrano, Thomae, Scoto et caeteris opiniosis scholae disputatoribus, ut Christum non ad mundum trahant, quod tam passim facit Aquinensis ille Thomas, sed mundum ad Christi doctrinam erudiant“[5]. Endlich meldet Froben nur zweieinhalb Monate, nachdem Oekolampad die Stadt verlassen hatte, an Luther: „hic ut quisque est optimus, ita tui maxime est studiosus“; auch der Bischof Christoph von Utenheim wie der Weihbischof Telamonius Limpurger seien ihm aufs beste gewogen[6].

So kann kaum ein Zweifel bestehen, daß auch Oekolambad, der nächste Vertraute Capitos, der Mitarbeiter Limpurgers, Oekolampad, der im November 1518 bei demselben Froben seine Übersetzungen über das Bußwesen herausgab, bei dem im Oktober vorher Luthers ebenfalls wesentlich über die Buße handelnden Schriften herausgekommen waren, in Basel mit dem anhebenden Kampfe Luthers in Berührung gekommen ist. Doch wiederum hören wir nichts davon. Und wir spüren auch nichts davon. Gewiß, es geht auch bei Oekolampad um das Problem der „poenitentia“; aber er ist von seinen eigenen Voraussetzungen an dieses Problem herangekommen und geht ihm in seiner eigenen Weise nach. Luther mag er gewürdigt haben als Mitkämpfer im Kampf des Wimpfelingschen Reformkatholizismus und christlichen Humanismus, so wie ihn Capito in dem eben genannten Vorwort interpretiert. Höchstens die Ablehnung der zeitgenössischen Theologie,

---

[1] WA, Bd. 1, S. 230f.; Otto Clemen: Luthers Werke in Auswahl, Bd. 1, 1933, S. 3.

[2] WA, 1. Bd., S. 241 u. 318.

[3] WA, Briefwechsel, Bd. 1, S. 197ff.

[4] Capito schreibt selbst an Luther: „Monimenta tua iunctim expressimus“ (WA, Briefwechsel, Bd. 1, S. 336).

[5] Eine deutsche Übersetzung des Vorwortes findet sich im Buch der Basler Reformation, Nr. 7, S. 21ff.

[6] WA, Briefwechsel, Bd. 1, S. 332f.; zum Ganzen vgl. Paul Wernle: Das Verhältnis der schweizerischen zur deutschen Reformation, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, 17. Bd., 1918, S. 253ff.

der wir im Vorwort der griechischen Grammatik begegnet sind, mag in der Schärfe ihres Akzentes von Luther beeinflußt sein.

Noch mehr als Basel war der Kreis, in den Oekolampad in Augsburg trat, von Luther erfaßt[1], vor allem Bernhard Adelmann[2], aber auch etwa Veit Bild[3] und Konrad Peutinger[4] in Augsburg selbst, dann im nahen Nürnberg Wilibald Pirckheimer[5] und Christoph Scheurl[6]. Im Bereiche Augsburgs lebte aber auch Johann Eck[7]. So wurde die Stadt ein besonderer Brennpunkt des Kampfes für oder wider Luther. Gerade Bernhard Adelmann z. B. sollte es sein, der die handschriftlichen „Obelisci" Ecks an Luther weitergab und damit die beiden Männer aneinanderbrachte[8]. Dazu kommt, daß Luther im Oktober 1518 selbst nach Augsburg kam zu der gewaltigen Auseinandersetzung mit dem Kardinal Cajetan. Vierzehn Tage weilte er in der Stadt. In der Nacht vom 20. zum 21. Oktober entwich er durch ein kleines Pförtlein der Stadtmauer. Am 22. Oktober wurde seine Appellation an den Papst am Dome angeschlagen.

Zwei Tage darauf hielt Oekolampad im nämlichen Dom seine Probepredigt und übernahm bald darauf in aller Form das Predigtamt[9]. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn nicht lange hernach die lutherische Bewegung im Leben Oekolampads sichtbarlich eine Rolle zu spielen beginnt.

Zuerst taucht sie im Briefwechsel Oekolampads auf. So berichtet er, wohl Anfang Februar 1519, an Capito in Basel, „Lutherium extra Wittenbergam pedem non movisse"[10]. Bald darauf erhält er einen Brief von Beatus Rhenanus aus Basel mit der Nachricht: „regem Brittaniae ad se Martinum nostrum accersisse cum oblatione multarum conditionum"[11]. Im Juni empfängt Ulrich Zasius in Freiburg die Mitteilung Oekolampads, daß Luther zur Disputation nach Leipzig reise[12]. Weiterhin wendet sich etwa Veit Bild an Oekolampad mit der Bitte, ihm Luthers „Resolutiones disputationum

[1] Vgl. dazu Friedrich Roth: Augsburgs Reformationsgeschichte, 1. Bd., 1901, S. 45ff.

[2] Vgl. dazu Franz Xaver Thurnhofer: Bernhard Adelmann von Adelmannsfelden, 1900, S. 52ff.; schon am 11. Jan. 1518 schrieb Adelmann an Pirkheimer: „Disputationem Martini Luther pro declaratione virtutis indulgentiarum etc. abs te accepi; fuit et antea ad me, Basileae (ut arbitror) impressa, missa; quam utinam vir iste bonus ac doctus ita defendat, ut opto . . .!" (Johann Heumann: Documenta literaria, 2. Teil, 1758, S. 167.)

[3] Vgl. WA, Briefwechsel, Bd. 1, Nr. 95, S. 205ff.

[4] Julius Köstlin: Martin Luther, 5. Aufl., bearbeitet von Gustav Kawerau, 1. Bd., S. 202 n. 206.

[5] Vgl. Paul Drews: Wilibald Pirkheimers Stellung zur Reformation, 1887, S. 39ff.

[6] Vgl. Wilhelm Graf: Doktor Christoph Scheurl von Nürnberg, 1930, S. 75ff.

[7] Vgl. Theodor Wiedemann: Dr. Johann Eck, 1865.

[8] Thurnhofer a. a. O., S. 60.

[9] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 43 u. 47.

[10] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 51, S. 81f.

[11] Johannes Heumann: Documenta literaria varii argumenti, 1758, 2. Teil, S. 171f.

[12] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 61, S. 96.

de indulgentiarum virtute" zu verschaffen[1]. Im März 1520 endlich schreibt Pellikan aus Basel an Luther: „Joanni Ecolampadio si quippiam Augustam transmiseris, opportune recipiam[2]." Von dem in diesem Satz vorausgesetztem direkten Verkehr zwischen Oekolampad und Luther in Oekolampads Augsburger Zeit ist allerdings nichts auf uns gekommen.

Dagegen hat Philipp Melanchthon an seinen väterlichen Freund in Augsburg nichts Geringeres als seine öffentliche „Epistola de Lipsica disputatione" vom 21. Juli 1519 gerichtet[3]. Er habe, führt Melanchthon aus, Oekolampad, da sie ja fast alles „in studiis literarum" gemein hätten, nicht vorenthalten wollen, was mit größerer Erwartung „quam pro re" in Leipzig über einige strittige theologische Fragen disputiert worden sei, um so mehr als es einigen Bezug auf Oekolampad habe, der „in illo Sueviae theatro", in Augsburg, den „sacrum panegyristen" spiele und bemüht sei, „ut theologicae literae pure simpliciterque doceantur". Im wesentlichen habe es sich in Leipzig darum gehandelt, offenbar zu machen, welcher Unterschied bestehe „inter veterem et Christi theologiam ac noviciam et Aristotelicam". Es sei nicht seine, Melanchthons Sache, zu entscheiden, „quid profectum sit, aut quorsum inclinarint res"; er wolle nur kurz darlegen, „quid de quoque controversum sit". Dann schildert Melanchthon zunächst die Auseinandersetzung zwischen Eck und Karlstadt über „gratia" und „liberum arbitrium"; wenn er auch eher geneigt ist, Karlstadt recht zu geben, so fügt er doch hinzu: er habe bei dieser Disputation gelernt, was die Alten mit „σοφιστεύεσθαι" meinten; alles sei „tumultu" und „tragice" behandelt worden, während doch der Geist zur Erkenntnis der Wahrheit die Stille brauche: „non prostat in porticibus sponsa illa dilecto Christo, sed in domum matris suae sponsum introducit"[4]. Dann geht Melanchthon zur Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Eck und „Martinus" über den Primat des Papstes, die Unfehlbarkeit der Konzilien und das Fegefeuer über und deutet auch da an, daß nach seiner Meinung Luther die Schrift auf seiner Seite habe. Ebenso urteilt er über das Schlußgespräch zwischen Karlstadt und Eck: „mihi visus est Paulus ... nonnihil adiuvare sententiam Carolostadii". Aber dennoch äußert er noch einmal seine Bedenken gegen eine solche öffentliche Disputation: es sei mit größerer Erwartung „quam fructu" gehandelt worden; solche „disceptationes plau-

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 64, S. 99.

[2] WA, Briefwechsel, Bd. 2, S. 68.

[3] Corp. ref., Bd. 1, Sp. 87ff.; Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 63, S. 97ff.

[4] Schon vorher sprach sich Mel. über den Wert und Unwert der Disputationen aus; „in studiis literarum ac potissimum in negocio pietatis" sei nichts heilsamer als ein „congressus familiaris doctorum ac bonorum" in aller Schlichtheit und Friedfertigkeit, dagegen nichts verhängnisvoller als „populares illae disceptationes, ubi non potest quantumvis bonis non obstrepere victoriae cura"; darüber habe sowohl Gregor von Nazianz wie Erasmus gehandelt (Corp. ref., Bd. 1, Sp. 91).

sibiles" erschienen ihm „ἀπροσχριστοί". Das Schlußurteil über Luther lautet: „vivax ingenium, eruditionem et facundiam admiror, sincerum et pure Christianum animum non possum non deamare". Schon am 25. Juli antwortete Eck auf diese Veröffentlichung Melanchthons mit seiner „Excusatio ad ea, quae falso sibi Philippus Melanchthon, grammaticus Wittenbergensis, super theologica disputatione Lipsica adscripsit"[1]. Und unmittelbar darauf replizierte Melanchthon mit einer „Defensio contra Johannem Eckium, theologiae professorem"[2]: „sanctiore apud me loco Oecolampadius est, quam ut eius nomine ad calumniandum quemcunque abuti velim", heißt es darin. Nicht lange hernach erschienen alle diese drei Schriften in einem Sammeldruck bei Grimm und Wirsung in Augsburg[3]. In einer Vorrede wurde ausgeführt, daß der Kern eines Menschen auf die Dauer nicht verborgen bleiben könne, auch wenn er sich noch so sehr hinter einer großartigen Maske verstecke; so würden hier ohne Beurteilung die „Epistola" und „Defensio" Melanchthons, „philosophi et theologi innocentiaque ac fide hactenus inculpati" sowie die „Excusatio" Ecks, „primatu in sacris literis et scholasticis disciplinis gloriosi", dargeboten; es gehe aus der Sache selbst hervor, „uter candidior, modestior, gravior aut civilior" sei. Der Herausgeber dieses Sammelbandes und Verfasser dieser Vorrede war wahrscheinlich Oekolampad[4]. Somit begann er, wenn es auch noch anonym geschah, in der anhebenden Scheidung der Geister Stellung zu beziehen[5].

Noch deutlicher geschah das in den „Canonici indocti Lutherani".

Am 13. August 1519 hatte Hieronymus Emser durch seine „De disputatione Lipsicensi, quantum ad Boemos obiter deflexa est, epistola" Luther herausgefordert. Dieser antwortete Ende September mit der „Ad aegocerotem Emserianum additio". Da sprang am 28. Oktober 1519 Eck mit der an den Bischof von Meißen gerichteten „Pro Hieronymo Emser contra malesanam Luteri venationem responsio" seinem Genossen bei[6]. In dieser Schrift stand neben dem Passus: „Sed dicat mihi Lutterus aut aliquis canonicus seminator errorum Lutterani: quis fuit in culpa, nisi Lutterus cum suis?" die Marginalie: „Canonici indocti Lutterani"[7]. Der Hieb war gegen Bernhard Adelmann und seinen Kreis gerichtet[8]. Darauf regte Adel-

---

[1] Corp. ref., Bd. 1, Sp. 97ff.

[2] Corp. ref., Bd. 1, Sp. 108ff.

[3] Beiträge, S. 202, Nr. d.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 64a, S. 99f.

[5] Daß Oek. bereits bei der Veröffentlichung von Luthers „Auslegung des Vaterunsers, fürsich unnd hindersich" bei Silvan Otmar in Augsburg im Jan. 1519 seine Hand im Spiele gehabt hat, wie Otto Clemen vermutet (Zeitschr. für Kirchengesch., Bd. 48, 1929, S. 206f.), ist nicht unmöglich, aber nicht sehr wahrscheinlich.

[6] WA, Bd. 2, S. 655ff.

[7] Theodor Wiedemann: Dr. Johann Eck, 1865, S. 139f.

[8] Franz Xaver Thurnhofer: Bernhard Adelmann, 1890, S. 62ff.

mann eine Gegenschrift an[1]. Ihre Abfassung übernahm Oekolampad, wie er selbst Melanchthon gesteht[2]. Am Manuskript nahm Konrad Peutinger noch eine kleine Änderung vor[3]; dann erschien die kleine Flugschrift Ende 1519 unter dem Titel: „Canonici indocti Lutherani[4]".

Die Schrift ist als Brief der „Canonici indocti" an den „gloriosissimum, superdoctissimum triumphatorem, magistrum nostrum, magistrum Joannem Eccium, theologistam" gerichtet. Bis jetzt hätten sie, führt Oekolampad aus, bescheiden geschwiegen, da sie ja gewußt hätten, „nunquam tibi vel disputaturo vel scripturo, forte ne mortuo quidem, defutura verba". Aber nun, da Eck „Martinum Lutherum, vitae sanctimonia nobis commendatum ecclesiasticaeque theologiae vindicem diligendissimum simulac liberrimum" einen Ketzer schelte und sie zu Freunden und Kampfgenossen dieses Häresiarchen mache, seien sie zur Rechenschaft verpflichtet. Was sie zu Luther hinziehe, sei, daß er „contemptum mundanarum rerum, gloriam coelestium, christianismi scopum subinde monstrat, ambitionem execratur, avaritiam cleri abominatur, simoniam et Rhomanae rapacitatis imposturas caeterasque pestes proscindit". Wer wünschte nicht, daß solche furchtbaren Übel abgetan würden? Welcher Christ wollte nicht „regnum Christi, quod immutet, innovet et emendet omnia"? Wer trüge nicht Verlangen, „ut profligatis sterilibus, infelicibus et ingeniperdis restituantur foecundiora, beatiora sanctioraque literarum studia", und daß, wenn die „bonae artes" neu erblühten, auch die „mores" wiederkehrten? Das aber eben sei das Anliegen Luthers. Lange hätten sie nicht gewußt, „aterne an candidus esset Lutherus". Aber dann seien ihnen einige seiner Predigten in die Hände gekommen, „in quibus, decem praecepta Mosis enarrans[5], velamen ab oculis illius removet", und da habe er „sua eruditione perspicuaque claritate" bewirkt, „ut supra morem scholasticorum indocti nos sublimius de Christo, sanctius de evangelio sentiremus positoque supercilio parum, imo nihil nobis, multum, imo omnia Christo deo tribueremus". So hätte sich Luther ihnen empfohlen; dazu sei dann noch der Ruf seiner „innocentia" gekommen. Im weitern geht Oekolampad auf den Ablaßhandel ein: durch eine übertriebene Anpreisung des Ablasses seien viele Menschen verführt worden, zu glauben, „vel abiecta verae poenitentiae cruce salutem se assecuturos"; niemand habe sich gegen den Unfug gewehrt,

[1] WA, Briefwechsel, Bd. 2, S. 35ff.

[2] WA, Briefwechsel, Bd. 2, S. 56.

[3] Siehe unten, S. 110, Anm. 1.

[4] Bibliogr. Nr. 15—19. Beiträge, S. 192, Nr. 15a; eine deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel: „Die verdeutscht antwort der, die doctor Eck in seinem sendbrieff an den bischoff zu Meyssen hat die ungelarten Lutherischen thumhern genandt" (Bibliogr. Nr. 20 u. 21). Zur Sache Herzog, 1. Bd., S. 134.

[5] Gemeint sind die „Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo" vom Juli 1518 (WA, Bd. 1, S. 394ff.).

bis Luther seine Thesen dagegen aufgestellt habe, „quae statim mira celeritate per Germaniam sparsae et singulari favore a doctissimis etiam quibusvis exceptae" seien. In Zukunft ließen sie sich nicht mehr mit „sophisticis argutiis" hinhalten. „Interpretationem evangelicae scripturae ... a priscis illis authoribus, qui non tanto intervallo ab apostolorum abfuerunt temporibus, discere malumus quam a te farinaeve tuae praeceptoribus." Es sei ihnen nun ganz klar, welcher von beiden, von Luther und Eck, „evangelio propius incedat, receptioribus nitatur authoribus, fidelius eruditiusque patrum dicta citet, honestiorem scopum spectet". Gewiß seien sie „indocti"; denn sie verstünden nicht, sich zum Anwalt derer zu machen, die ins Ungemessene nach schnödem Gewinn trachteten[1]. Noch in mancher Beziehung seien sie im selben Sinne ungelehrt. Eck würde nicht unweise handeln, wenn er sich zurückziehen würde und „laudem, quam non potes assequi verbositate, silentio tibi vindices". Der Kampf gegen ihn könne erst aufhören, wenn er alle Schmähungen unterlasse und sich ganz hingebe „verae theologiae et Christo optimo maximo".

Über den Eindruck, den die Schrift auf Eck selbst machte, schrieb Oekolampad an Melanchthon: Eck habe gestanden, „nullum scriptum contra se editum aegrius tulisse"[2]. Ja, er hätte sie in Ingolstadt noch im Dezember 1519 öffentlich verbrannt, wenn nicht der Rektor samt dem Senat unter besonderer Mitwirkung Reuchlins den Skandal verhindert hätten; immerhin wurde der Verkauf des Werkchens in Ingolstadt verboten[3]. Um so mehr äußerten die Männer der Kirchenreform ihren Beifall. Schon am 1. Januar

---

[1] Die ganze Stelle lautet: „Indocti sumus; nescimus patrocinari lucri turpis in immensum studiosis, id quod nobis cum summo pontifice commune est; nam cum tu, mercatorum conductitius, contractum societatis suae plane iniquum aequum declarari ab eo supplicibus peteres libellis, repulsam es passus, nimirum quod supra captum pontificis maximi tua erant commenta, quando venali lingua et manu paratus eras, omnem semel scripturam non modo cogere et torquere, sed et pessundare, ne redires inglorius." Eck hatte sich, nicht ohne von den Fuggern unterstützt zu sein, zum Anwalt des Zinsnehmens aufgeworfen. Unter denen, die das kirchliche Zinsverbot verteidigten, befand sich Bernhard Adelmann; schon 1515 hatte er Pirkheimer zu der Übersetzung von Plutarchs „De usura vitanda" genötigt (Pirkheimer nennt in der Widmung Adelmann einen: „usurariae pravitatis hostis acerrimus"). 1519 war auch Luther im kleinen „Sermon vom Wucher" gegen das Zinsnehmen aufgetreten (WA, Bd. 6, S. 1ff.; vgl. dazu: 1. den großen „Sermon vom Wucher" von 1520 [ebenda, S. 33ff.]; 2. „Von Kaufhandlung und Wucher" von 1524 [WA, Bd. 15, S. 279ff.]; 3. „An die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen" von 1540 [WA, Bd. 51, S. 325ff.]). Nun tritt Oek. neben Adelmann und Luther. Übrigens hatte Oek. ursprünglich geschrieben: „contractum societatis suae plane usurarium"; Konrad Peutinger aber, der auf der Seite des Zinsnehmens stand, hatte diesen Ausdruck beanstandet; so wurde das „usurarium" in „iniquum" verwandelt. Vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 97, Anm. 2; Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Bd., 1931, Sp. 523.

[2] WA, Briefwechsel, Bd. 2, S. 56.

[3] Historisches Jahrbuch, 41. Bd., 1921, S. 227ff.; WA, Briefwechsel, Bd. 2, S. 35ff.

1520 hatte Bernhard Adelmann ein günstiges Urteil Pirkheimers in den Händen; er freut sich über diese Zustimmung des Nürnbergers, meint allerdings, die Schrift sei zu zahm und werde daher nicht durchschlagen[1]. Luther schrieb am 10. Januar 1520 an Spalatin: „Canonicos indoctos legisti, credo, eruditissime et grandiloquenter in sophistam grassantes[2]." In satirischer Form treten sodann die „Canonici indocti" samt den Gebrüdern Adelmann, dem „trilinguis" Oekolampad — „Cerbero tricipiti invisior" nennt ihn der abgehobelte Eck — und dem „ἀρχιγραμματεύς" Peutinger im „Eckius dedolatus" auf[3]. Und in tiefer Freude jubelt über die Schrift der unbekannte Laie, der sie ins Deutsche übersetzte: „Gott sey gelobet, der uns solche der heyligen schrifft auszleger ausz seynem göttlichen allerbesten wolgefallen und gnaden geben hat; darumb bitt ich, eyn ydes frummes christenlich hertz wollt Gott ermanen, das er uns solcher christenlicher lerer mer erwecken wolle, arme, elende, betrůbte geyst tzu trőstend und bestetigen; dan Gottes wort macht főrchten, schrecken und trőstet auch; menschenwort macht nit fůrchten, nit schrecken, trőstet nit[4]."

3

Schon in Weinsberg war die Spannung zwischen dem kirchlichen Wollen Oekolampads und der kirchlichen Wirklichkeit so groß geworden, daß Capito den Freund im Frühjahr 1518 nach Basel holen mußte[5]. Doch auch in Basel scheint ihn das Pönitentiariat nicht mehr befriedigt zu haben[6], und es geschah wohl deswegen, daß er so rasch eine Berufung nach Augsburg annahm.

Aber auch in Augsburg sollte er den Frieden und die Ruhe nicht finden. Im Gegenteil, er kam vom Regen in die Traufe. Auf der einen Seite war er äußerlich durch sein Amt in das Kirchensystem seiner Zeit eingespannt und ihm auch innerlich noch weitgehend verhaftet, auf der andern Seite aber sah er durch das Berührtsein von Luther noch stärker als bisher das Problematische dieses Systems, wurde noch nachdrücklicher als bisher auf die ursprüngliche Kirche und die Heilige Schrift zurückverwiesen. Und nicht nur in ihm selbst wuchs die Spannung, sondern auch um ihn herum nahm sie zu und brach in offenem Gegensatz von leidenschaftlicher Schärfe auf. So sah er sich von innen wie von außen in den größten Unfrieden hineingeworfen.

---

[1] Franz Xaver Thurnhofer: Bernhard Adelmann, 1900, S. 66, Anm. 3.
[2] WA, Briefwechsel, Bd. 1, S. 608.
[3] Eckius, dedolatus, hrsg. von Siegfried Szamatolski, 1891, S. 6f. u. 41.
[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 70, S. 108f.
[5] Vgl. oben S. 87.
[6] Vgl. oben S. 89f.

Auch den Freunden blieb diese seine Not nicht verborgen. Besonders Bernhard Adelmann merkte etwas davon, ohne doch ihren eigentlichen Sinn zu erkennen. So schrieb er am 1. Januar 1520 an Pirkheimer: „est homo inconstans ac sorte sua minime contentus parumque Deo (tibi loquor) ac hominibus gratus“[1]. Und am 4. März desselben Jahres schrieb er an den nämlichen: Oekolampad werde sich kaum dazu hergeben, bei der Drucklegung des „Eckius dedolatus“ behilflich zu sein; „adeo enim anxius ac tetricus est, ut tibi perscribere erubescam“[2]. Oekolampad selbst schildert im Jahre 1527, als er längst der Führer der Basler Reformationsbewegung geworden war, seine Augsburger Situation folgendermaßen: ob der Schwäche seiner Stimme und „ob civilis prudentiae inopiam aliasque causas“ habe er die Überzeugung gewonnen, daß er zum Amt des Predigers nicht geeignet sei; „erant taxanda pleraque vitia, sed deerant et ingenium et spiritus; erat veritas annuncianda; sed terrebant pericula“; gewiß sei diese „pusillanimitas“ nicht zu billigen; er hätte vielmehr Gott vertrauen sollen, daß er, nachdem er ihn nach Augsburg „ad annunciandum verbum suum“ berufen habe, ihm auch „os ac sapientiam“ verleihen werde; aber nachdem er sich nun einmal in solcher „exercitatio spiritus“ befunden habe, sei ihm nichts anderes übriggeblieben als „in dolio privatum agere quam in tanto theatro conspicuum esse; atque o utinam tepidis et sua quaerentibus concionatoribus cunctis idem esset animus, ut tandiu silerent, donec a Domino mittantur negociumque Domini diligenter agere inciperent“[3]!

In der Tat sah Oekolampad keinen andern Ausweg aus der für ihn unerträglichen Augsburger Situation, als in der Stille mit dem Zusammenbruch der alten Welt in ihm und um ihn herum fertig zu werden und in der Stille um das Geschenk der klaren Erkenntnis einer neuen Welt zu ringen.

Zunächst dachte er daran, ein Kanonikat in Würzburg zu gewinnen. Schon die Widmung dreier Gregorübersetzungen an den Würzburger Bischof Konrad von Thüngen vom 1. Juni 1519[4] und seiner vor dem Augsburger Klerus gehaltenen Rede an den Würzburger Domkustos Peter von Aufseß aus der nämlichen Zeit[5] scheint mit einem solchen Plan in Verbindung zu stehen. Dieser spielt vielleicht auch in die Beziehungen zu Jodocus von Windsheim, dem Prediger des Kollegiatstiftes Haug in Würzburg, hinein[6]. Jedenfalls wurde er eifrig betrieben: Bernhard Adelmann weiß davon, ja Petrus Mosellan in Leipzig—Meißen berichtet am 26. Dez.

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 68, Anm. 8, S. 106.

[2] Johann Heumann: Documenta literaria, 2. Teil, 1758, S. 187ff.; Hans Rupprich: Der Eckius dedolatus und sein Verfasser, 1931, S. 44.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, S. 26f.

[4] Vgl. oben S. 102.

[5] Vgl. oben S. 100.

[6] Vgl. oben S. 100f.

1519 auf Grund einer Meldung aus Würzburg selbst klipp und klar, Oekolampad sei „optimi praesulis Herbipolensis beneficio nuper canonicus Herbipolensis factus"; und Christoph Scheurl gibt am 2. März 1520 der Hoffnung Ausdruck, Oekolampad einmal in Augsburg oder Würzburg kennenzulernen. Aber die Meldung Mosellans war verfrüht gewesen, und aus der Sache wurde überhaupt nichts[1].

Da trat Oekolampad am 23. April 1520 in das ihm bereits bekannte Birgittenkloster Altomünster ein. Bernhard Adelmann meldet das Ereignis am folgenden Tage in großer Bestürzung an Pirkheimer: „dum nobiscum esset, saepius mihi dixit, se in pistrinum intrusum; videat ipse, ne se in carcerem perpetuum intruserit"[2]. Die Einsegnung vollzog eigenhändig der zuständige Bischof Philipp von Freising, ein pfälzischer Prinz, der ältere Bruder der ehemaligen Zöglinge Oekolampads[3].

[1] Oek.-Br., 1. Bd., Nr. 68 u. 72.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 78, S. 116ff.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 986, S. 781f. — Auf der Bayrischen Staatsbibliothek in München (Clm 27116) befindet sich ein aus Altomünster stammendes Manuskript folgenden Inhalts: 1. „Agenda in introductione et consecratione fratrum et sororum" (ohne Jahresdatum), 2. „Agenda in introductione et consecratione alicuius sororis sive fratris laici" (am Schluß das Jahresdatum 1520), 3. „Officium funeris fratrum et sororum" (am Schluß das Jahresdatum 1528). Danach vollzog sich die Aufnahme eines Ordensgenossen in einer feierlichen Messe, die durch den Bischof (oder Weihbischof) zu zelebrieren war. Die „professio" lautete: „Ego frater facio N. [sic!] professionem et promitto obedientiam Deo omnipotenti et beatae Mariae, semper virgini, beato Augustino et beatae Birgittae et tibi, episcopo, ex parte eorum et generali confessori monasterii et successoribus tuis: vivere sine proprio et in castitate secundum regulam beati Augustini et constituciones beatae Birgittae usque ad mortem." Im Verlauf des Aktes wird die Allerheiligenlitanei über das neue Ordensglied gebetet (vgl. auch Max Heimbucher: Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, 3. Aufl., 1. Bd., 1933, S. 622; doch tritt im Formular von Altomünster die Totenbahre nur bei der Aufnahme von Chorfrauen in Funktion). Ohne Zweifel wurde auch Oek. nach diesem Ritus in Altomünster aufgenommen (vgl. Nr. 986, Anm. 4; die zweite dort angedeutete Möglichkeit einer Beziehung der Agende zu Oek. ist ausgeschlossen).

Fünftes Kapitel

Die Klosterzeit[1]

(1520—1522)

1

Das im Herzogtum Bayern gelegene und zum Bistum Freising gehörende Birgittenkloster Altomünster war 1496 von Herzog Georg dem Reichen von Bayern-Landshut an Stelle eines ehemaligen Benediktinerinnenklosters ins Leben gerufen worden. Nach der Regel des Birgittenordens war es ein Doppelkloster und sollte ein Abbild des engern und weitern Apostelkreises sein. Die Leitung lag in den Händen einer Nonne, der Äbtissin; sie sollte die Himmelskönigin versinnbildlichen; seit 1519 versah dieses Amt in Altomünster die Augsburgerin Katharina Örtler. Der Äbtissin zur Seite stand der Beichtvater; zur Zeit Oekolampads war Inhaber des Amtes Johannes Palgmacher aus Bamberg[2].

Der Eintritt Oekolampads war nicht besinnungs- und bedingungslos erfolgt. Schon am Tage des Eintritts selbst schrieb er an Bernhard Adelmann: er werde nicht wie die große Menge der Mönche in Schlaffheit erstarren, „sed nactus opportunitatem et mihi et aliis auspicante Christo prodesse conabor"[3]! Näheres darüber erfahren wir nach seiner Flucht aus dem Kloster. Da heißt es etwa in einem Brief vom Februar 1522, der vielleicht an Beatus Rhenanus gerichtet ist: bevor er ins Kloster eingetreten sei, habe er den Brüdern gesagt, er könne nicht bei ihnen bleiben, mit welchen Gelübden er sich auch immer binde, „sicubi quid contra evangelica mandata praescriberetur"[4]. Das gleiche meldet Bernhard Adelmann an Nikolaus Ellenbog im Dezember 1522: Oekolampad habe nur unter der Bedingung das Ordensleben auf sich genommen, „modo sibi evangelica christianaque libertas non inhibeatur"[5]. Ausführlicher berichtet Oekolampad in seiner „Responsio posterior" an Pirkheimer vom März 1527: die

[1] Vgl. dazu besonders: Andreas Bigelmair: Oekolampadius im Kloster Altomünster, in: Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation, Festschrift zum 60. Geburtstag von Joseph Schlecht, 1917, S. 14ff.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 67, 78, 177; Bd. 2, Nr. 986.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 78; auch an Erasmus und Pirkheimer richtete Oek. lange Schreiben über seinen Klostereintritt; leider sind sie nicht erhalten (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 78, Anm. 6).

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 119, S. 168.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 117, S. 165.

Brüder hätten ihm zugestanden, daß er durchaus frei sei „secundum verbum Dei vivere"; als er auf einige Punkte in den Ordensstatuten hingewiesen habe, die „parum faciebant cum evangelio Christi", hätten sie geantwortet, er brauche die Statuten nur so weit zu halten, „quatenus cum verbo Dei non pugnant"; er habe auch gebeten, „quietem ac ocium" zu erhalten, „ut possem et literis et precibus vacare"; darauf habe es geheißen, nirgends könne das besser geschehen als in ihrem Kloster, wo die weltlichen Geschäfte ganz den Schwestern oblägen; endlich habe er noch einen letzten Vorbehalt gemacht: er könne sich durch die Gelübde nicht gebunden fühlen für den Fall, daß er einmal „utilis ministerio verbi" sein sollte; darauf hätten sie ihm ein Privileg gezeigt, „quod ad concionandum exire possint, sicubi haereses pullulent"[1].

Unter solchen Bedingungen vollzog sich Oekolampads Eintritt ins Kloster Altomünster.

Über sein äußeres Ergehen während der Klosterzeit wissen wir nicht viel. Nach seiner Flucht berichtet er, im sechsten Monat seines Mönchslebens sei er bis auf den Tod krank geworden, und auch nach seiner Genesung sei er noch so schwach gewesen, daß er „neque vigiliis neque ieiuniis neque aliis monasticis exercitamentis idoneus" gewesen sei; daher sei er von diesen asketischen Verpflichtungen befreit worden[2]. Und die Klosterchronik von 1538 meldet, im Jahre 1521 habe er „bei etlichen geselschaften zu Augsburg procuriert" zweihundert Gulden zum Bau einer Pfarrkirche für das Dorf Altomünster, damit das Kloster mit der Pfarrkirche fürderhin nicht beschwert werde; „hat aber mit dem pau kain furgang haben wöllen"[3].

Wichtiger jedoch ist das geistig-geistliche Schaffen und Erleiden Oekolampads.

2

Das erste, womit Oekolampad vom Kloster aus hervortrat, waren neue Väterübersetzungen[4].

An der Spitze steht diejenige der Metaphrasis des Gregorius Thaumaturgus zum Prediger Salomo[5]. Oekolampad hatte sie noch in Augsburg,

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 465, S. 27.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 119, S. 168.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 986, S. 781.

[4] Vgl. dazu, was die Klosterchronik von 1538 sagt: Oek. habe „im anfang mit groszer begird den orden empfangen, sich im kloster wolgehalten, dem closter auch wol zubracht ein grossen kostlichen schatz von buchern Lateinisch, Krichisch und Hebraisch; dy unser landsfurst durch seinen cantzler nach seinem ausgang hat lasen besichtigen und inventiren, geschafft dyselben nimantz zu geben" (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 986, S. 781).

[5] MSG, Bd. 10, Sp. 987 ff.; Bardenhewer, Bd. 2, S. 324; Staehelin: Väterübersetzungen, S. 58f.

„cum Augustana concionatura nondum me abdicassem“[1], als Übertragung ins Lateinische angefertigt. Nun erschien sie bei Grimm und Wirsung in Augsburg[2] mit einer Widmung an Bischof Philipp von Freising vom 1. Juli 1520[3]. Der Bischof habe ihn, so führt Oekolampad, „Birgitani instituti monachus“, aus, neulich durch die Auflegung seiner heiligen Hände „in tranquillus et innocentius vivendi genus“ eingeführt; „is mihi plurimum dat, qui me paci et memetipsum mihi restituit“; er könne nicht vergessen, „quibus precibus, quibus benedictionibus, quibus sacris inter initiandum“ die „reverendissima amplitudo“ des Bischofs die göttliche Hilfe angerufen habe, „qua affabilitate de literis virtutibusque in curru simul familiariter contulerit, qua munificentia auspicium meum bene ominata sit“. Dafür wolle er sich jetzt durch die Übersetzung der Metaphrasis zum Prediger Salomo dankbar erweisen. Ihm jedenfalls habe das Werkchen geholfen, „ne eandem gratiam apud me haberent quam pridem, quaecumque sub sole sunt, Christo“; es rufe weg „a stulticiis mundi et inutilibus curis, hortatur ad pia opera, transmittit ad vera bona, subinde futuri iudicii memoriam inculcat“.

Noch war diese Übersetzung nicht erschienen, da lieferte ihm Bernhard Adelmann neue Aufträge. Am 11. Juli 1520 nämlich schrieb dieser an Pirkheimer: „theologum nostrum fere coegi aliqua e lingua Graeca in Latinam transferre; nam misi sibi [!] complures sermones Damasceni ..., tum etiam Thalassium de charitate[4].“

Zuerst erschien die Übersetzung der „aszetischen Spruchsammlung“ „de charitate, continentia et regimine mentis“[5] ,die Thalassius, der Abt eines Klosters der Libyschen Wüste, ein Zeitgenosse des Maximus Konfessor, an einen Mönch Paulus gerichtet hat[6]. Gewidmet war sie „ex monasterio divi Altonis mense Septembri“ den Gebrüdern Adelmann[7]. Obschon die

---

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 84, S. 124.

[2] In ecclesiastem Solomonis Metaphrasis divi Gregorii Neocaesariensis episcopi, interprete Oecolampadio (Bibliogr. Nr. 25); ein durch Petrus Mosellanus besorgter Nachdruck erschien bei Valentin Schumann in Leipzig mit einer vom 20. Aug. 1520 datierten Widmung Mosellans an den Zisterzienser Michael Meurer in Altzelle (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 88, S. 129f., Beiträge S. 191f., Nr. 26). Über Nachdrucke von 1536, 1550, 1555 u. 1559 vgl. Bibliogr. Nr. 185 u. 208.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 84, S. 122ff.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 89, Anm. 2, S. 132.

[5] De charitate, continentia et regimine mentis Thalassii hecatontades quattuor, Joanne Oecolampadio interprete, bei Grimm und Wirsung in Augsburg, Oktober 1520 (Bibliogr. Nr. 27). Die Thalassiusübersetzung Oek.s ist aufgenommen in die drei großen Basler Quellenwerke Mikropresbytikon von 1550, Orthodoxographa von 1555 und Monumenta Sanctorum patrum orthodoxographa von 1569 und geht durch die verschiedensten Sammelausgaben bis zu MSG (Staehelin: Väterübersetzungen, S. 62f.).

[6] MSG, Bd. 91, Sp. 1427ff.; Bardenhewer, Bd. 5, S. 82.

[7] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 89, S. 130ff.

Sentenzen, bekennt Oekolampad, „sapiant monasticam simplicitatem ... doctae tamen sunt et argutulae, insuper graves, sanctae, evangelicae atque adeo ϑεολογικώταται"; wenn der Verfasser seinen Namen nicht akrostichisch festgehalten hätte, so wäre sein Werkchen wohl den berühmtesten Theologen zugeschrieben worden, wie etwa aus den Apokryphen der „Ecclesiasticus" und der „Sapientiae liber" dem König Salomo zugesprochen würden, während diese Schriften doch Philo und Jesu, dem Sohne Sirachs, angehörten[1].

Bald darauf folgte eine weitere Übersetzung aus den von Bernhard Adelmann übersandten Unterlagen, die Predigt des Johannes Damascenus „de iis, qui in fide hinc migrarunt, quod sacris operationibus et vivorum beneficiis multum iuventur"[2]. In der vom Oktober 1520 datierten Widmung[3] an Konrad Peutinger führt Oekolampad aus: er sei Peutinger zu großem Danke verpflichtet dafür, daß er sich ihm während seines Augsburger Aufenthaltes „familiarius" zur Verfügung gestellt habe; auch sei einmal in einem „convivium", das er Oekolampad und andern geboten habe, das Gespräch auf die Heiligen und diejenigen, „qui hinc emigrando ad coelestia gaudia nondum forent admissi, sed adhuc purgantur", gekommen; da habe sich Oekolampad wegen der Kürze der Zeit nur kurz erklären können; aber er habe den Eindruck gehabt, daß einige „copiosiorem de ea re sermonem" wünschten. Darum widme er Peutinger nun die vorliegende Übersetzung. Er trete damit auf als Anwalt der Armen und derer, die aus dem Leben geschieden seien[4]. Und das sei nicht müßig. Denn auch jetzt gebe es heimliche Verhöhner „ecclesiasticarum consuetudinum"[5], die der Meinung

---

[1] Auch in „De risu Paschali" nennt Oek. Philo als Verfasser des „Ecclesiasticus" (Oek.-Br., Bd. 1, S. 54); zur Sache vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 89, Anm. 6, S. 132.

[2] Quantum defunctis prosint viventium bona opera, sermo Joannis Damasceni, Joanne Oecolampadio interprete, Augsburg 1520 (Bibliogr. Nr. 28); die Übersetzung ist aufgenommen in zahlreiche Ausgaben des Johannes Damascenus, z. B. Basel 1539, Köln 1546, Basel 1548, 1559, 1575 (Staehelin: Väterübersetzungen, S. 63; Bibliogr. Nr. 177).

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 90, S. 132ff.

[4] MSG, Bd. 95, Sp. 247ff.; Bardenhewer, Bd. 5, S. 59; die Autorschaft des Damaszeners ist übrigens stark umstritten; Bardenhewer bejaht sie; M. Ingie dagegen verneint sie (Dictionnaire de Théologie catholique, Bd. 13, 1. Teil, 1936, Sp. 1203). — Dionys Stiefenhofer gibt den Inhalt der Predigt folgendermaßen wieder: „Danach kann man den verstorbenen Gläubigen durch Gebet und Almosen und andere gute Werke, besonders aber durch das unblutige Opfer der heiligen Messe helfen, das die katholische und apostolische Kirche am dritten, neunten und vierzigsten Tage und am Jahrestage für die Verstorbenen darbringt. Wer aber infolge Armut keine Meßstiftungen machen kann, der wird auch so vom gerechten Gott Hilfe erlangen; er wird ihm nach seinem Tode Verwandte und Freunde erwecken, daß sie ihm helfen und ersetzen, was er selbst versäumt" (Des Heiligen Johannes von Damaskus Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens [Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 44], 1923, S. CVIIIf.).

[5] Es ist an keine literarisch-öffentliche Bestreitung der Wirksamkeit der „suffragia" für die Abgeschiedenen im Fegefeuer zu denken, sondern eben an „clancularii irrisores".

seien, „nulla vivorum suffragia[1] defunctis prodesse". Aber wie durch die Predigt des Johannes Damascenus die „impii" angeklagt würden, so würden andrerseits die „commenta superstitiosorum" nicht gebilligt. „Audaculi enim, ne quid asperius dicam, definitores dispensatoresque sententiarum et iudiciorum Dei minus, quam cupient, hic legent." Hier klirrten nämlich keine Schlüssel, hier knisterten keine Bullen, hier werde niemand mit dem Kreuze bezeichnet zur gewaltsamen Bezwingung von Christen[2]. Nichts dergleichen finde sich bei Johannes Damascenus, obschon er zeitlich nach Gregor dem Großen gelehrt habe[3].

Im Sommer 1521 folgte wieder eine Übersetzung aus Gregor von Nazianz: sie bietet jene Predigt, auf die Melanchthon in seinem Brief über die Leipziger Disputation angespielt hatte[4], den „Sermo de moderandis disputationibus"[5]. Oekolampad widmete sie am 20. Juni 1521 dem bayrischen Kanzler Augustin Lesch von Hilgartshausen, der ihm mit seinem Sohn Johannes und dem Erasmusschüler Longicampian einen Besuch abgestattet und seine Freundschaft angeboten hatte[6]. Das Anliegen Gregors, führt Oekolampad aus, sei „ut bonis et, qui moderati sunt sermonis, salva permaneret dicendi libertas, temerariorum autem et ardelionum, praesertim

Luther z. B. hatte noch im Febr. 1519 geschrieben: „von dem fegfeur sol man fest glauben, und ich weysz das war ist, das die armen seelen unsegliche peyn leyden und man yhn helffen schuldig ist mit beeten, fasten, almoszen und was man vormag" (WA, Bd. 2, S. 70); auch auf der Leipziger Disputation hatte er nur die biblische Begründung der Lehre vom Fegfeuer bestritten (WA, Bd. 2, S. 322ff.); weiter ging er allerdings in einem Schreiben an Spalatin vom 7. Nov. 1519; dort beruft er sich auch auf die Lehre der Griechen und ihre Stellungnahme auf dem Konzil von [Basel-] Florenz (WA, Briefwechsel, Bd. 1, S. 553f.); im übrigen vgl. Dictionnaire de théologie catholique, Bd. 13, 1. Teil, 1936, Sp. 1264ff.

[1] Das Unionsdekret des Konzils von Florenz „Laetentur coeli" definiert: wir erklären, daß den Seelen im Fegfeuer „prodesse fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosinae, et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt, secundum ecclesiae instituta" (Dictionnaire a. a. O., Sp. 1263; Hefele-Leclercq: Historie des conciles, Bd. 7, 2. Teil, 1916, S. 1039).

[2] Am 15. Juni 1520 hatte Leo X. die Bannandrohungsbulle „Exsurge, Domine" erlassen, und seit Ende September 1520 erfolgte ihre Promulgation in Deutschland durch Eck (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 91, Anm. 1, S. 134f.).

[3] Oek. teilt also mehr die Fegfeuerlehre der griechischen Kirche; er kannte sie aus dem Gutachten des Markus Eugenikos und Bessarions auf dem Konzil von Florenz (vgl. oben S. 91).

[4] Vgl. oben S. 107, Anm. 4.

[5] De moderandis disputationibus Gregorii Nazanzeni sapientissimus sermo, Joanne Oecolampadio interprete bei Grimm und Wirsung in Augsburg, 1521 (Bibliogr. Nr. 41); ein Nachdruck erschien im September 1521 bei Cratander in Basel (Bibliogr. Nr. 51); vgl. dazu und zu einer Oek. fälschlich zugeschriebenen Übersetzung aus Gregor von Nyssa Staehelin: Väterübersetzungen, S. 62, Anm. 2. — Über die Rede selbst siehe MSG, Bd. 34, Sp. 174ff.; Bardenhewer, Bd. 3, S. 176.

[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 108, S. 152ff.

sophistarum loquacitas emendaretur". Wie nötig hätte auch die eigene Zeit, daß diesem Anliegen nachgelebt würde! Augustin Lesch werde mit allen Frommen betrübt sein, wie die Herrschsucht einiger darauf ausgehe, daß die kranke Welt das Heilmittel ausspeie; eher sollten nach ihrer Meinung die Verteidiger der Wahrheit als ihre Unterdrücker schweigen, die Satzungen der Menschen als diejenigen Gottes in Kraft stehen, die Sache der Welt als die Sache Christi zur Geltung kommen. Die meisten, die reden sollten, schwiegen furchtsam; und diejenigen, die schweigen sollten, zerstörten mit maßlosem Geschrei, was andere etwa aufgebaut hätten; „qui crucem Christi praedicant, synagogis interdicuntur; qui mundanam philosophiam crepant, primas cathedras occupant".

Am 2. August 1521 erschien bei Sigismund Grimm und Marx Wirsung in Augsburg eine weitere Übersetzung Oekolampads. Diesmal war es eine Übersetzung ins Deutsche, und zwar die Übersetzung jenes Briefes, in dem Basilius der Große aus seiner klösterlichen Abgeschiedenheit Gregor von Nazianz darlegte, „quanta sint solitudinis ad pietatem adiumenta, quomodo scripturarum lectioni subiungenda oratio, quid in sermone et in incessu, quid in cibo et potu et vestimento, quid in somno observandum"[1]. Apollonia Manlich, die Angehörige einer angesehenen Augsburger Kaufmannsfamilie, hatte Oekolampad um diese Übersetzung gebeten. So widmete er sie auch ihr als „seiner gaystlichen tochter"[2]. Die „epistel" gehe zwar zunächst die Klosterleute an. Aber alle Christen sollten eines vollkommenen Lebens sein: „yederman ist es gepotten, nit geytzig zů sein, nit umb menschlicher eer willen gůts thůn, zucht und ordnung imm reden, speisz, klaydung und andre geperden halten, ainander inn dem herren Jesu lieben, zů im ain fridsam, rayn hertz erhŏhen inn andechtigem gebett und ståttem lob, allain inn in die hoffnung und sålickait setzen, welcherlay dise epistel inn ir beschleüst, warlich allen, nit allain ordensleutten, sonder auch christen dienlich. Darumb lasz sy dir bevolhen sein, darbey so lasz das evangelium auch nit usz den henden, und nach deiner gewonhait fleisz dich mer gůts zů thůn dann zů lernen, doch fleysz dich ir baider, und also sey bevolhen unserm herren Jesu, den pitt auch für mich".

Noch eine zweite Übersetzung Oekolampads, ebenfalls ins Deutsche, aus demselben Basilius liegt vor, die Übersetzung der Predigt „Wider die wucherer, und wie schädlich es sey, wuchergelt auff sich zu nemen"[3]. Schon in den „Canonici indocti" hatte Oekolampad in den damals wogenden

[1] Ain regiment oder ordnung der gaystlichen, beschriben durch den hayligen Basilium und in Teutsch gebracht durch Oecolampadium (Bibliogr. Nr. 48). Der Text steht MSG, Bd. 32, Sp. 223ff.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 110, S. 156f.

[3] Wider die wůcherer, und wie schädlich es sey, wůchergelt auff sich zů nemen, ain predig des hailigen Basilii, newlich verteütschet durch Oecolampadium (Bibliogr. Nr. 61). Zur Sache MSG, Bd. 29, Sp. 263ff.; Bardenhewer, Bd. 3, S. 149.

Kampf um die Zinsfrage eingegriffen und sich mit Bernhard Adelmann und Luther gegen die von Eck verteidigte Erlaubtheit des Zinsnehmens ausgesprochen[1]. Ein Gleiches tat er mit der vorliegenden Übersetzung. In der Widmung an Bernhard Adelmann[2] führt er aus, der Name „Wucherer" sei fast abgestorben, „wie wol stett, schlősser, dőrffer, klőster und gar nahe alle ort mit wůcherischer unbarmherzigkait . . . besprentzt sein". Das komme daher, daß man aus dem Gebot des zinslosen Leihens einen bloßen Rat gemacht habe, „so es doch warlich ain gebot des Herren ist", und daß man den Wucher „mitt allerlay mentelein" bedecke. Hinter dem allem wiederum stecke aber die „philautia", der „aygengesůch". Der habe gar überhand genommen. Fast niemand sei mehr da, der alles verlasse und Christo allein nachfolge. Unter solchen Umständen könne der Samen göttlichen Worts kaum aufgehen und Frucht bringen. Doch solle man nicht aufhören, dagegen zu mahnen. Das wolle auch er mit dieser Übersetzung. „Villeicht wirt yrgen ainer oder zwen die wort des hayligen bischofs Basilii, ja auch die wort Gotes durch in, zu hertzen fassen und fürohyn den armen genaygter sein; oder villeicht auff das wenigst wirt sich etwan ain armer basz bedencken, dasz er nit so geh fall inn die teüffelische strick der wůcherer". Das Jahr allerdings, in dem diese Übersetzung ausging, bleibt unbestimmt. Oekolampad sagt nur, er schicke Bernhard Adelmann die begehrte Predigt „zů ainem newen glücksåligen jar". Es könnte damit bereits Neujahr 1519 gemeint sein; dann hätte Oekolampad die Übersetzung unmittelbar nach seinem Eintreffen in Augsburg hergestellt; doch ist das wenig wahrscheinlich. Ist Neujahr 1520 gemeint, dann wäre die Übersetzung etwa gleichzeitig mit den „Canonici indocti" und der in ihnen enthaltenen Anspielung auf die Zinsfrage. Stammt aber der Druck, wie aus typographischen Gründen vermutet worden ist, erst aus dem Jahre 1521, dann ist die Übersetzung im Kloster gefertigt und Bernhard Adelmann zum Neujahr 1521 oder 1522 präsentiert worden[3].

3

Schon in der Widmung, mit der er im Oktober 1520 Konrad Peutinger seine Übersetzung aus Johannes Damascenus zueignete, spielte Oekolampad auf die römische Aktion gegen Luther an[4]. Noch deutlicher sprach er sich in seinem „Judicium de Luthero" aus.

Unter den Männern, die Eck kraft päpstlicher Vollmacht Luther auf der Bannandrohungsbulle beigesellen durfte, befand sich auch Bernhard Adel-

[1] Vgl. oben S. 112, Anm. 1.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 97, S. 140ff.
[3] Emil Weller: Repertorium typographicum, 1864, S. 196, Nr. 1698.
[4] Vgl. oben S. 118, Anm. 2.

mann; und zwar soll der eigentliche Grund zu dieser Maßnahme gegen Adelmann gewesen sein, daß Eck in Adelmann den Urheber, ja Verfasser der „Canonici indocti“ sah. Bernhard Adelmann suchte zunächst die Promulgation der Bulle durch den Bischof von Augsburg zu verhindern. Als er aber die Aussichtslosigkeit dieses Planes erkannte, ließ er durch Dr. Sebastian Ilsung Eck um Absolution bitten, wofern er etwa unerlaubterweise „einen gewissen Martin Luther“ durch Rat und Tat begünstigt oder unterstützt habe. Bereits am 9. November 1520 wurde die Absolution erteilt[1].

Während dieses Handels scheint es gewesen zu sein, daß Adelmann Oekolampad um ein ausdrückliches Urteil über Luther bat. Und dieser sandte seinem Freunde und Gönner in der Tat ein solches[2]. „Martinus“ stehe der evangelischen Wahrheit näher als seine Gegner. Ob sich wohl der menschliche Geist durch ihre drohenden Erlasse vom Hören und von der Verkündigung des Evangeliums abbringen lasse? Besseres als Luther könnten sie nicht vorbringen, weil es klarer sei als die Sonne; und doch scheuten sie sich nicht, zu verdammen, was sie nicht als unwahr erweisen könnten. Er, Oekolampad, habe nicht alles von „Martinus“ gelesen; „sed quae legi, adeo immerito reiiciuntur, ut fiat etiam iniuria sacris literis, quas ipse sincerius exponit“; das meiste, was Luther sage, sei ihm so gewiß, daß selbst die Engel vom Himmel ihn nicht von seiner Meinung abbringen würden. Wenn er die durch die Bulle verurteilten Sätze gelesen habe, werde er gerne über jeden einzelnen mit Adelmann handeln.

Dieses „Judicium de Luthero“ sandte Adelmann an Capito, und durch diesen gelangte es über einen Unbekannten in Leipzig in die Hände des Sylvius Egranus in Zwickau[3]. Dieser veröffentlichte es mit anderen „novitates“ zur lutherischen Sache[4], und in den verschiedenartigstenNachdrucken in lateinischer und deutscher Sprache nahm es mit Windeseile seinen Lauf durch die Welt[5].

Bald sollte sie noch durch eine umfassendere und kühnere Kundgebung überrascht werden.

Längst litt Oekolampad unter dem Beichtsystem der katholischen Kirche. Er redet geradezu von einer „miseria“. Und zwar habe sie darin bestanden: „affligebam me ipsum, ubi minime opus, et ubi summopere necessarium, mihi parcebam“. Nicht einmal seinem Todfeinde möchte er solche Not anwünschen. Nun gehe es ihm durch Gottes Gnade besser. Da hätten ihn

[1] Franz Xaver Thurnhofer: Bernhard Adelmann, 1900, S. 63, 70ff., 119ff.

[2] Oek.-br., Bd. 1, Nr. 94.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 94, 98—100. Sylvius Egranus hatte im Frühsommer 1520 Oek. in Altomünster besucht (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 82).

[4] Oecolampadii iudicium de doctore Martino Luthero (Bibliogr. Nr. 29).

[5] Bibliogr. Nr. 30—36; Beiträge, S. 192, Nr. 36a; Zeitschr. f. K.-G., Bd. 49, 1930, S. 185f.; Wallace K. Ferguson: Erasmi opuscula; a supplement to the Opera omnia, 1933, S. 334.

seine Freunde gebeten, auch ihnen die Hilfe zu zeigen, die ihm zuteil geworden sei[1]. So schrieb er eine größere Abhandlung über die Beichte. Zunächst zirkulierte sie nur handschriftlich; in dieser Fassung lernte sie jedenfalls Bernhard Adelmann kennen, ebenso der Arzt und Buchdrucker Sigismund Grimm. Dieser drängte, sie veröffentlichen zu dürfen[2]. Bereits am 3. März 1521 meldet Adelmann darüber an Capito: Oekolampad habe in diesen Tagen „Paradoxon, quod non sit onerosa christianis confessio" verfaßt; er, Adelmann, hätte nicht geglaubt, „tantam eruditionem in eo fuisse"; Capito werde selbst sehen, „quid sua singularis bonitas fuerit operata"[3]. In der Tat erschien die Abhandlung, nachdem sie Oekolampad einer Umarbeitung unterzogen hatte, unter dem von Adelmann genannten Titel am 20. April 1521 bei Grimm und Wirsung in Augsburg[4].

In der Zueignung an Bernhard Adelmann umreißt Oekolampad in wenigen Sätzen den Inhalt der Schrift[5]. Er mißbillige nicht, daß „auriculari confessione abstrusiora peccata prodantur", ja, er ermahne dazu aufs eindringlichste. Nur das möchte er behauptet haben, daß die katholische Kirche die Beichte der verborgenen Sünden vornehmlich des Herzens keineswegs vorschreibe, falls nicht das Laterandekret von 1215[6] eine solche Autorität haben sollte; aber was es damit für eine Bewandtnis habe, merke heute jeder, der nicht ganz ohne Sensorium sei[7]. Im übrigen billige er die Beichte, da sie mit der „humilitas" und „misericordia" verwandt sei, soweit er „humilitas" und „misericordia" billige. Seine Meinung sei also: es sei einerseits

[1] Unter diesen Freunden ist, wie aus der Widmung der Schrift vermutet werden darf, in erster Linie wieder an Bernhard Adelmann zu denken. Er war es auch gewesen, der Luther zu seiner „Confitendi ratio" vom März 1520 gedrängt hatte (WA, Bd. 6, S. 154 ff.; WA, Briefwechsel, Bd. 1, S. 612 ff.). Ein Nachdruck dieser „Confitendi ratio" erschien unter dem Titel „De poenitentia evangelica et confessione secundum veteres theologiae doctores" und enthielt neben dem Hauptstück Excerpte aus Origenes, Johannes Chrysostomus, Ambrosius, Erasmus, Luther, Basilius, Cassiodor, Gregor d. Gr., Franz Zabarella, Isidor, Beda, Richard von St. Viktor, Hilarius, Gratianus, Prosper. Als Veranstalter dieses Nachdruckes ist schon Oek. vermutet worden (vgl. Oek.-Br., Bd. 2, S. 869). Unmöglich wäre das nicht, aber andrerseits fehlen alle positiven Anhaltspunkte.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 102, S. 145f.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 98, S. 142.

[4] Quod non sit onerosa Christianis confessio, paradoxon Joannis Oecolampadii (Bibliogr., Nr. 38); im Juni 1521 erschien ein Nachdruck bei Andreas Cratander in Basel (Bibliogr. Nr. 42); ein weiterer Nachdruck trägt den Titel: „De confessionis obligatione, divinane sit an humana, et quatenus Christianos arctet, libellus saluberrimus d[octoris]Joannis Oecolampadii, verae puraeque theologiae professoris, Graece, Hebraice Latineque doctissimi" (Bibliogr. Nr. 43).

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 102, S. 145f.

[6] Vgl. ebenda, Anm. 3.

[7] Oek. unterscheidet hier die katholische Kirche von den Konzilien, jedenfalls vom Lateranense von 1215; dessen Autorität scheint ihm gründlich erschüttert.

fruchtbar, alle verborgenen Vergehen, wenn es geschehen könne, zu eröffnen, andrerseits dürfe man aber gelegentlich auch etwas verschweigen, ohne sich dadurch höchster Gefahr auszusetzen. Er sei nicht so kühn, ohne Grund der Heiligen Schrift zu behaupten, daß alle Wege des Heils einem verschlossen seien, der „aut pusillanimitate aut periculorum timore aut ingrato aliquo eventu“ die eine oder andere Tat verschweige, „modo Deo fateatur et resipiscat“. Zugleich gehe er allerdings mit Eifer darauf aus, vor einem „stultus pudor“ und einer „vana formido“ zu warnen. Schließlich sei es ihm gewiß, daß er sich mit diesen Ausführungen Widerspruch zuziehen werde; „atqui sanctius colenda est veritas, quam ut impiorum metu non asseratur“.

In der Schrift selbst führt Oekolampad das folgende aus:

Geheim und offen beschwere man sich darüber, daß das gegenwärtige Zeitalter „ob immodicam humanarum traditionum inundantiam“ bei weitem schlimmer sei als das eiserne Zeitalter des alten Gesetzes. Solche Anklagen richteten sich keineswegs gegen Christus, „per quem suavius, liberius et securius vivitur“, sondern gegen „onerosiores quasdam traditiones“, gegen „nova mandata“, „quae non tam adducunt ad Christum, quam ab ipso abducunt“. Dabei wende man sich nicht zuletzt gegen die „confessio“ als eine Institution, die „indigna homine Christiano et onerosior, quae vel tolerari queat vel iniungi debeat“[1].

Gewiß sei zuzugeben, daß sich viele gegen die Beichte aus unchristlichen Gründen auflehnten, weil sie nämlich ihrer „superbia“ entgegenstehe. Sobald nämlich ihre Schande „vel confessione vel quovis eventu“ offenbar werde, so fielen sie aus ihrer Seligkeit heraus, „neque intus, neque foris invenientes, quo se solentur“; außen zergehe ihr leerer Ruhm wie eine Wasserblase; inwendig aber peinige sie das böse Gewissen. Solche Gründe könnten einen wahren Christen nicht von der Beichte abhalten; wer nämlich gleich dem jungfräulichen Leib der Maria in sich berge den Schöpfer aller Dinge oder wie der Palmesel trage „humilem nostrum ac mitem Jesum“, „nihil extrinsecus formidabit, nulla re gravabitur, nihil est, quod eum a charitate Dei poterit avellere“[2].

Aber trotzdem könne auch ein Christ an der Beichte, wie sie gegenwärtig geübt werde, nicht alles billigen. Auch die Märtyrer hätten sich zwar den Folterungen mit Freuden unterzogen, aber damit doch nicht die „impias tyrannorum leges“ als richtig anerkannt. Aber nun sei alles Wüten der Könige und Machthaber nicht so weit gegangen wie die Kühnheit einiger „sub sanctae confessionis et pietatis nomine“. Denn jene hätten nur Macht gehabt über die Leiber, aber diejenigen, „de quibus loquimur“, beanspruch-

---

[1] Augsburger Ausgabe (Bibliogr. Nr. 38): fol. Aiij; Basler Ausgabe (Bibliogr. Nr. 42): S. 3f.

[2] Augsburger Ausg.: fol. Aiiijf; Basler Ausgabe: S. 5—7.

ten ein Recht auf die Seele, „ut sic exquirendis cogitationibus pateat via“. Wer nicht auch die verborgensten Sünden samt allen Umständen beichte, und zwar seinem eigenen Priester, er möge sein, wie er wolle, der werde der Macht der Dämonen und dem zweiten Tode überantwortet. Einem großen Teil der Christenheit wäre die Türe des Heils verschlossen worden, „nisi clementior esset divina iustitia quam humana misericordia“. Doch wolle er, Oekolampad, sich nicht weiter in Anklagen ergehen, sondern an seine eigentliche Aufgabe herantreten, zu zeigen, „qua ratione minus molesta siet [!] confessio“[1].

Dazu sei ein erstes Erfordernis, „ne pestilentibus illis tyrannis animum tuum addicas...; Christianum te memineris et spiritu liberum; proinde nihil debes illis, nihil proderunt illi“; im Gegenteil, sie richteten den größten Schaden an. Darum sollten wir sie mit ihrem ganzen scholastischen Beichtsystem lassen. Sobald wir jedoch den Saum Christi berührten, werde es uns besser gehen. Der Zugang zu Christus gehe durch die Apostel; und auch jetzt noch hätten wir Apostel unter uns, „nempe qui evangelicam doctrinam pure annunciant neque aliis quam suavibus et accommodis sacrae scripturae testimoniorum vinculis iniungunt onera“; nein, nicht Lasten legten sie uns auf, sondern Flügel hefteten sie uns an. Jetzt beginne, Christus sei Dank, nach langer Finsternis „renascentibus syncerioribus studiis“ „clarius liberiusque se aperire lux veritatis“. Und zu dem in Frage stehenden Gegenstand lägen lateinische und deutsche Schriften Luthers vor[2], „nostri theologi, egregiam pureque Christianam inadulabili zelo eruditionem iungentis“; mit ihrer Hilfe könne man sein Gewissen entlasten. Durch die Verdammungsurteile einiger Universitäten solle man sich nicht abschrecken lassen; denn „quanta prudentia diligentiaque“ jene Schriften den Gegenstand behandelten, sei auch einem Kinde klar. Allerdings wie sehr ihm, Oekolampad, auch Luthers Arbeiten, besonders in der vorliegenden Frage, zusagten, so verwerfe er dennoch nicht ganz „scholasticorum doctorum opera“; „quis enim tam miser scriptor, qui aberret in omnibus, quis tam felix, qui nusquam dormitet?“ Das beste sei es in jedem Fall, „e fontibus Salvatoris aquas in gaudio hauriri“[3].

[1] Augsburger Ausgabe: fol. B. Basler Ausgabe: S. 7 ff.

[2] In erster Linie kommen in Betracht: 1. Eine kurze Erklärung der zehn Gebote von 1518 (WA, Bd. 1, S. 239ff.); 2. Instructio pro confessione peccatorum von 1518 (WA, Bd. 1, S. 257ff.); 3. Sermo de poenitentia von 1518 (WA, Bd. 1, S. 317ff.); 4. Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo sacramento eucharistiae von 1518 (WA, Bd. 1, S. 325ff.); 5. Eine kurze Unterweisung, wie man beichten soll, von 1519 (WA, Bd. 2, S. 57ff.); 6. Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben von 1519 (WA, Bd. 2, S. 680ff.); 7. Ein Sermon von dem Sakrament der Buße von 1519 (WA, Bd. 2, S. 709ff.); 8. Confitendi ratio von 1520 (WA, Bd. 6, S. 154ff.); 9. De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium von 1520 (WA, Bd. 6, S. 484ff.); vgl. dazu E. Fischer: Zur Geschichte der evangelischen Beichte, 1. Teil, 1902, 2. Teil, 1903.

[3] Augsburger Ausgabe: fol. Bijff.; Basler Ausgabe: S. 9ff.

Ein zweites Erfordernis, „ne gravet confessio", sei, „ne ipse tibi ruinae sis author". Oekolampad will nicht von denen reden, die „et bonos consiliarios et bona consilia" haßten, die Sünde auf Sünde häuften und denen die Beichte immer lästig sei, „sive levis, sive onerosa fuerit". Um die solle es sich vielmehr handeln, die ihre Vergehen bekennen wollten, aber durch „perplexitas mentis vel parvitas quaedam et tristitia vel immodicus pudor vel omnia haec simul" daran gehindert würden. Auch ihnen töne entgegen die Harfe Davids: „quare tristis es, anima mea, quare conturbas me?; spera in Deum, quoniam adhuc confitebor illi" (Ps. 42, 6). „Spes vera etiam nullis exterioribus operibus stipata proderit; opera cuncta sine spe nullius pensi erunt; hoc est iudicium Domini, quo nullum iucundius". „Miser iure es et tua culpa miser, si spe excidis". Wir hätten empfangen den Geist der Kindschaft, und Gott lasse sich seines Bundes nicht gereuen. „Ita pariter pudorem et tristitiam et pusillanimitatem expugnabis". Nichts trage auch so sehr „ad conscientiae scrupulos eiiciendos" bei als „firma in Deum fiducia". Wer auf Gott vertraue, der sei nicht mehr durch die Ketten irgendwelcher „consuetudines" gebunden und höre nicht mehr auf die „deliramenta superstitiosorum", sondern denke Tag und Nacht bei sich darüber nach, wie er das Gesetz des Herrn erfülle. Bei diesem werde er Rat holen, allerdings auch bei den Priestern, doch nicht bei irgendbeliebigen, sondern bei solchen, deren „guttur meditatur sapientiam et lingua loquitur iudicium". Und sein Leben werde er gestalten nach Christus und den Aposteln und denen, die deren „virtutes" zum Vorbild hätten, „interea nihil omittens, quod a pio desiderari queat: prudenter humilis, humiliter iustus, iuste pius erit". Doch werde er sich deswegen nicht für gerecht und heilig halten, sondern alle seine Werke, auch die gerechten, mit Argwohn betrachten, an seinen eigenen Kräften verzweifeln und aus der Tiefe seiner Trübsal Gott um Hilfe anrufen[1].

Nun geht Oekolampad daran, „de peccatorum ratione ac discrimine aliqua praemittere". Gott sei „nostra summa, perfecta sanctaque lex". „Ad imaginem Dei" sei der Mensch geschaffen, und es sei seine Aufgabe, diese „longe pulcherrima species" unseres Vorbildes und Schöpfers, die uns eingeprägt sei, unversehrt zu bewahren; in diesem Gesetze sollte unser Geist Tag und Nacht verweilen; in ihm sollte unser Leben erneuert, in ihm das Gesetz unseres Fleisches getötet werden; dieses Gesetz sollte uns von allen andern Gesetzen befreien, uns „perfectos, liberos, sanctos denique filios Dei" machen. „Eminens" sei dieses Gesetz, und nur wenige, „quos aequus amavit Jupiter, ut ita dicam", hätten es begriffen. Auf dieses Gesetz weise uns aber auch Christus hin, wenn er sage, wir sollten vollkommen sein, wie Gott, und Paulus, wenn er den Ephesern schreibe, sie sollten Nachahmer Gottes werden. Und niemand solle sagen, dieses Gesetz sei uns unbekannt,

[1] Augsburger Ausgabe: fol. Ciff.; Basler Ausgabe: S. 16ff.

nachdem es der eingeborene Sohn offenbar gemacht habe. „Deus charitas est", wie der „theologus" sage [1. Joh., 4, 16], und jedermann müsse wissen, was das heiße, „nempe, quid in se complectatur charitas, quam accendat in amorem conditoris, quantum nos fratrum usui et saluti obliget, quam nihil in homine relinquat, quod non reddat Deo". Diesem Gesetz gegenüber aber seien wir alle Sünder, „quandiu has luteas domos inhabitamus"[1].

Von diesem Gesetz weiche der eine mehr, der andere weniger ab, und so gewinne man von ihm auch die Unterscheidung der Sünden in „peccata" „venialia", „mortalia" und „crimina, propter quae quis ab ecclesiastico seculari ve iudice puniri debet, etiam ipsa mortifera". Über diese Unterscheidung werde viel in den Schulen und von den Beichtvätern geschwitzt, und doch müßten viele gestehen, die Sache sei zu schwierig, um klargestellt zu werden. So wolle auch er, Oekolampad, davon handeln, „ut, si desint sacerdotes, iudicemus nosmetipsos"[2].

Was die „peccata venialia" betreffe, so seien es die „peccata iustorum", „qui, licet ad Dominum faciem suam convertant, imo a Domino respiciantur et lumine gratiae affulgente illustrentur anxieque mandata eius observent..., a summa tamen perfectione, quam assequi possent, non parum abscedunt". Aber „in hoc peccatorum genere, quod magis miseriae quam malignitatis speciem gerit", handle die göttliche Barmherzigkeit gnädig mit uns; sofern wir nämlich auf Gott blickten, strafe er nicht nur nicht, sondern verweigere auch nicht den guten Werken, denen die Sünden anhaften, den Lohn; ja, das meiste, was in seiner Art bös sei, werde nützlich, daß, wo die Bosheit mächtig sei, die Gnade übermächtig werde[3].

„Mortifera peccata" dagegen seien die Sünden derjenigen, „qui non tam lucem, quam tenebras diligunt, creaturas sectantur, Deo tergum obvertunt". Sie seien also den ebengenannten Sünden gerade entgegengesetzt und brächten jeder „rationalis creatura" unfehlbar den Tod. Und doch sündigten wir sozusagen immer in der Weise der Todsünden; denn unsere Natur sei so verderbt, „ut perpetuo vanitatem captet, nisi praeside Christi gratia regatur?" Wie könnten wir voll Stolz und Ruhm sein, „cum per singulas horas mille poenas, mille mortes, mille barathra mereamur"? Die „severitas clementissimi Christi" dürfe nicht verachtet werden. Der ganze Ernst der göttlichen „mandata" wie der Gerichtsdrohungen gelte uneingeschränkt, und es gehe nicht an, die „praecepta" in „consilia" zu verwandeln. Dennoch dürfe man gutes Vertrauen haben, falls die Sünden „fidem, spem et charitatem non tollunt nec per impoenitentiam fiunt perpetua. Charitas enim multitudinem operit peccatorum [1. Petr. 4, 8]; spes non confundit [Röm. 5, 5]; adversus fidem portae inferi non praevalent [Mt. 16, 18]."

[1] Augsburger Ausgabe: fol. Ciiii; Basler Ausgabe: S. 21ff.
[2] Augsburger Ausgabe: fol. D; Basler Ausgabe: S. 23.
[3] Augsburger Ausgabe: fol. Df.; Basler Ausgabe: S. 23ff.

Vom Glauben lege fast die ganze Schrift Zeugnis ab, besonders das Evangelium Johannis, dann vor allem Paulus und Matthäus. „Quam pestilens est incredulitas, tam vivifica est fides." Auch von der Hoffnung und von der Liebe dürfe gesagt werden, „quod nullis aut tribulationum aut peccatorum aquis extinguatur". Aber noch immer könne dagegen eingewandt werden, daß man nicht genau wisse, ob man wahrhaft liebe, glaube und hoffe. Doch da dürfe man nicht zweifeln: wenn man wahrhaft glaube, daß Christus unser Gott und Heiland sei, „minime ociosa erit ea fides, brevi ad summa opera te extimulabit"; wenn man Christus als den Versöhner unserer Sünden im Geiste vor sich habe, „urgebimur multo secius quam antea rebus nostris consulere, sperabimus nos veniam ... assecuturos et in amorem tanti patris exardescemus"; dann gebe der Geist Zeugnis, daß wir Gottes Kinder seien. „Certa indicia perfecti fidelis" seien es auch, wenn uns wie Abraham „Isaac, filius risus," geboren werde, „si eloquia Domini fuerint faucibus dulcia et auribus iucunda, si gaudeamus in Domino, praesertim tempore tentationis, si nihil praeterquam peccata nostra lugeamus". So stünden wir, wenn wir im rechten Glauben stünden, auch in der richtigen Buße, und Gott könne uns auch die schweren Sünden vergeben[1].

„Crimina" endlich seien solche Sünden, die durch ihr öffentliches Ärgernis auf andere verführerisch wirkten, durch die der Name Gottes verunreinigt, die „sanctimoniae christianae dignitas" und die „gloria coelestis populi" zuschanden gemacht werde. Als Menschen, die sich solcher Sünden schuldig gemacht hätten und schuldig machten, nennt Oekolampad den Blutschänder aus Korinth (1. Kor. 5, 1ff.), die vom Glauben abgefallenen Hymenaeus und Alexander (1. Tim. 1, 20). die Nikolaiten (Apoc. 2, 15), die „scortatores, idolis servientes, fures, avari, ebriosi, maledici, rapaces" (1. Kor. 6, 9f.), die „canes, veneficos, impudicos, homicidas, idolis servientes et omnes, qui amant et faciunt mendacium" (Apoc. 22, 15), die „ociosi laborem manuum fugientes" (2. Thess. 3, 6ff.), die „haeretici" (Tit. 3, 10). Diese Sünden etwa würden „anniversaria promulgatione ante Pascha populo" bekanntgegeben als solche, die von der Gemeinschaft ausschlössen[2]. Ob allerdings alle diese Sünden solcher Art seien, daß einer ihretwegen „a synaxi" fernzuhalten sei, will Oekolampad jetzt nicht untersuchen. Das sei jedenfalls klar, daß es nicht erlaubt sei, „ob quodvis mortale peccatum, de quo supra dictum, nec etiam ob crimen aliquod non manifestum a sacramentis et societate fidelium repellere". Nach den „canones patrum", die

---

[1] Augsburger Ausgabe: Dijff.; Basler Ausgabe: S. 26ff.

[2] Oek. denkt ohne Zweifel an die Bekanntgabe der „inhibitiones a sacra communione in quadragesimali tempore". Ulrich Surgant schreibt in seinem „Manuale curatorum" ein ganzes Kapitel darüber (liber 2, consideratio 15). Vgl. auch WA, 1. Bd., S. 247; WA, Bd. 8, S. 688ff.

„in sacrosanctis conciliis“ aufgestellt worden seien, seien allerdings die Todsünder durch weltliches oder kirchliches Gericht zu bestrafen; doch sei durch solche Strafen nichts darüber entschieden, ob ihre Sünden „a Domino imputentur“ oder „non imputentur ad mortem“, sondern es sei nur in dem Sinne angeordnet, „ne unius multorumve contagione universa multitudo aut inficiatur aut vituperetur“[1]. Wenn man heute mit derselben Schärfe vorgehen wollte, wären bald nur noch wenig Priester und Kleriker vorhanden. Es sei auch nicht recht, daß man so streng gegen die Laien vorgehe und sie oft wegen geringer Geldschulden aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausschließe „praetextu contemptae iurisdictionis ecclesiasticae“. Diese „immisericordia“ der Exkommunizierenden sei schlimmer als die „inobedientia“ der Exkommunizierten, „quae nonnunquam non tam inobedientia est quam inopia, non tam malicia quam miseria“. Warum gehe man nicht vielmehr vor gegen „concubinarios, simoniacos, usurarios aliasque intolerandas et publicas ecclesiae pestes“[2]?

Nachdem Oekolampad so dargelegt hat, „quibus peccatis venia, quibus mors, quibus humanum tribunal debetur“, kommt er zu seinem eigentlichen Anliegen, nämlich zu zeigen, „quam non sit onerosa confessio“, indem er drei Arten der „confessio“ unterscheidet: „una, qua Deo occultiora, imo omnia fatemur, altera, qua Deo et ecclesiae publica prodimus crimina, tertia, qua familiariter fratribus detegimus errata“[3].

In erster Linie stehe die „confessio, quae Deo fit“. Auf sie beziehe sich fast alles, was in der Heiligen Schrift und in den Vätern von der „confessio“ geschrieben sei. Und bei dieser Beichte des „interior sermo“ sollten wir uns nicht fälschlich entschuldigen wollen: „ex te perditio est, tua est culpa; liberum enim tibi relictum est arbitrium, ne te quis alius in peccatum possit intrudere involuntarium; tu teipsum avertis et nemo alius“[4]. Eine solche Beichte sei ohne Zweifel keine Last: „nemo fratri filiove tam aequus est ac facilis“. Und es könne weder „pusillanimitas“ noch „pudor“ noch „imperitia“ vorgeschützt werden; denn Gott wolle nicht den Tod des Sünders, und es liege bereits alles offen vor ihm, und es sei nicht schwer, zu

---

[1] Oek. verweist hier: 1. auf die erste „Epistola canonica“ Basilius' d. Gr. an Amphilochius von Ikonium (vgl. MSG, Bd. 32, Sp. 663ff.; Bardenhewer, Bd. 3, S. 156f.; Dictionnaire de théologie catholique, Bd. 12, 1. Teil, 1933, Sp. 790f.); 2. auf das Konzil von Neocaesarea (Hefele-Leclercq: Histoire des conciles, Bd. 1, Teil 1, 1907, S. 326ff.).

[2] Augsburger Ausgabe: Eiijf.; Basler Ausgabe: S. 35ff.

[3] Augsburger Ausgabe: Eiij; Basler Ausgabe: S. 37.

[4] Im Abschnitt über die „peccata venialia“ hatte Oek. gesagt: „neque hic locum habet, quod aiunt philosophi, peccatum adeo voluntarium esse, ut peccatum esse incipere nequeat, si non sit voluntarium; contradicit enim manifeste Paulus, ingemiscens et dicens: ‚nam velle adiacet mihi, perficere autem non invenio . . .‘; has equidem spinas et tribulos tellus nostra, quamvis operose culta, profert semper, nec cessat seditiosus Jebusaeus intra nos tumultuari“ (Augsburger Ausg.: fol. Dif.; Basler Ausg.: S. 24).

wissen, was man beichten solle: „nisi enim caecus sis totus, videbis foeda distortaque plurima, occurrent, quae manifestanda"[1]. Von allen Seiten ströme zu, was man zu bekennen habe. Gleichsam zum Beweise fügt Oekolampad ein viele Seiten langes Sündenbekenntnis bei: „O, o tu, cui peccatrix animula mea pollutis labiis peccatorum suorum multitudinem annunciare desyderat; ... in summa: mea vita omnis peccatrix est; unum hoc reliquum est, quod scio non esse tot vel tanta peccata mea, quae misericordiam tuam defatigent, modo ad te confugiam; vis enim non mortem, sed vitam meam; itaque in misericordia tua spero; tu concede, ut ita sperem, ne frustra; quid fiet, si et miserearis mei miseri peccatoris." So sollten wir bekennen und beten, solange wir noch in diesem Tränentale seien; denn solange wir hier lebten, „nondum totus Christus regnat in nobis, etiamsi in nobis vivat"[2].

Das zweite „genus confessionis" könne das „genus ecclesiasticum" genannt werden, weil nach ihm die Beichte der Kirche oder in ihrem Namen dem „praefecto ecclesiae", dem Priester, abgelegt werde. Andere nännten diese Beichte auch die „confessio sacramentalis", weil sie ein Hauptbestandteil des „sacramentum poenitentiae" sei. Wenn man sich über die Last dieser Beichte beklage, so wisse man nicht, „quam maternis visceribus suos prosequatur ecclesia, quae infirmos fert patienter, onerat autem nunquam". Allerdings hätten „conscientiarum tortores" die Beichte mit fremden Elementen belastet, und leider stünden die „pontifices et alii, quorum interest", nicht dawider auf. So sei es schwer, seine Stimme zu erheben; „nam hoc est pugnare cum seculo suo". Und doch müsse er, Oekolampad, der Wahrheit die Ehre geben[3].

„Qualem oporteat esse populum Christianum", zeige 1. Petr. 2, 9: „Ihr seid das auserwählte Geschlecht ...". Christus nämlich wolle nicht, daß wir seien „ex illa infamium, prophanorum et carnalium faece", sondern daß sein Licht in uns leuchte und sein Feuer brenne, „ita ut vita nostra offendat neminem, probetur omnibus". Deswegen seien einst auch alle Gläubigen Heilige genannt worden. Und so hätten in den ersten Zeiten die Apostel und Bischöfe darüber gewacht, „ne sanctus grex impiorum contagione depravaretur". Paulus z. B. wolle nach 1. Kor. 5, 6ff. „nos omnes confundi in unam massam ἄζυμον, ut fiamus delicatus panis Christi, adglutinati spiritu eius in fide et charitate, et in unum eius mysticum corpus transeamus et vere ipsi incorporemur". Darum gebe sich uns Christus „sub panis et vini specie", „ut eo mysterio sibi conciliati in ipso maneremus

[1] Als Zwischenbemerkung folgt: „sed neque Deus a nobis intantum memoriam peccatorum quantum vitam novam expectat; voluntas Dei est sanctificatio nostra, non constans peccatorum enumeratio; atque o utinam peccatorum omnium oblivisci possemus!" (Augsburger Ausg.: fol. F iiij; Basler Ausg.: S. 44).

[2] Augsburger Ausgabe: fol. E iiij ff.; Basler Ausgabe: S. 38ff.

[3] Augsburger Ausgabe: fol. Hiiij f.; Basler Ausgabe: S. 60ff.

et ipse in nobis"; und zwar sei es „sub symbolo" des sichtbaren Brotes Christus selbst, „qui descendit de coelis". „In unam carnem" verbinde er sich mit seiner Kirche; „corporis huius membra non possunt esse increduli, hoc connubium ignorant impuri, panis ille non vivificat infideles". Die Kirche sei „maxima sanctissimaque omnium respublica", „cuius cives coelites sunt, licet in terra peregrinentur, angeli sunt, licet carne vestiantur, reges sunt, licet ὡς περίψημα habeantur"[1].

Diese Kirche gehe aber mit ihren Gesetzen nicht wie die weltlichen Staaten darauf aus, zu vernichten; vielmehr „matris quam iudicis fungitur officio". Sie wolle nicht den Tod der Irrenden, „sed praenunciat, non ut terreat, sed ut revocet, ut eripiat, ut vivificet". Das sei der Sinn der alten Bußdisziplin gewesen: „ecclesia veteri more, ubi oves aliquas ex luporum faucibus eripuerit, eas tamdiu ab aliis separat et pro morbi gravitate poenas moderatas iniungit, donec confirmatas intelligat". Diese Bußgewalt „secernendi sanctos ac prophanos" habe sich die Kirche aber nicht widerrechtlich angeeignet, sie sei vielmehr ein Geschenk Christi, „quo insignem remuneravit fidem"; die Schlüssel nämlich, die Petrus gegeben worden seien, seien der Kirche gegeben, wie er sein Bekenntnis im Namen aller Apostel und der ganzen Kirche abgelegt habe. „Ideo petra, supra quam fundata ecclesia, non solius Petri fides est, sed omnium una fides". Und so sei auch der Glaube Petri selbst die Schlüsselgewalt: „fides enim illa aperit conscientias, excludit peccata, compeditos peccatis solvit, tenebras diaboli discutit, ut lux Christi adveniat et fulgeant opera iustitiae; fides etiam ligatum in coelis facit et clausum perpetuo relinquit, si quis illius fulgore non illustretur et peccatorum nodis innexus relinquatur." Die Sünde werde demnach von Gott selbst vergeben, vom Priester werde nur kundgetan, daß sie vergeben sei. Und so könne der Priester auch nur die Strafen aufheben, die die Kirche auferlegt habe, jene Strafen, „quae pro criminibus iuxta canones sanctorum patrum et conciliorum ferendae essent". Dagegen habe er keine Gewalt über die von Gott verhängten Strafen, dürfe das „pomerium iurisdictionis ecclesiasticae" nicht ausdehnen „usque ad purgatorium". „Huic errori Lutherus noster fideliter occurrit." Die göttlichen Sündenstrafen hebe allein Christus auf, wie die Auferweckung des Lazarus zeige. Dasselbe tue Christus bei der Auferweckung der geistlich Toten: „poenas a Deo iniunctas ut remittat, nullum adsumit adiutorem, humanas autem poenas hominibus relinquit relaxandas." Und dieser Erlaß der menschlichen Strafen habe zu geschehen, sobald man „probabilibus argumentis" erkenne, daß der Tote zum Leben zurückgekehrt sei. „Ecclesia mater est blanda et sponsi ... mansuetudinem olet". Die Aufgabe der kirchlichen Führer sei „non tam potestas quam cura nostri". Man solle sich also nicht über die Strafen beklagen, „quibus ecclesia puritatem suam servare nititur

[1] Augsburger Ausgabe: fol. I i ff.; Basler Ausgabe: S. 61 ff.

incoinquinatam", und ebensowenig über die Beichte. Die Kirche würde diese nicht verlangen, wenn ohne sie „vera constaret poenitentia".[1]

Aber allerdings dürfe sich die Beichte nur auf die „peccata exteriora" beziehen. Das sei letztlich auch die Meinung der „scholastici doctores", das sage auch Chrysostomus, „ardentissimus poenitentiae praeco", und das fänden wir auch in der Heiligen Schrift. So habe auch die frühere Zeit keine Ohrenbeichte gehabt, „cui nunc tantum tribuunt", sondern nur die „crimina" seien dem Bischof oder Priester eröffnet worden. Es wäre auch bei der geringen Zahl der Priester gar nicht möglich gewesen, „ut omnia omnium errata audirent". Mit der Zeit seien dann allerdings die „canonicae poenitentiarum leges" in Verfall geraten, und es sei darauf mit einem gewissen Recht die Sitte aufgekommen, dem Priester einzeln die Sünden aufzuzählen, so daß er die Möglichkeit bekommen habe, zur „participatio sacrorum" zuzulassen oder von ihr fernzuhalten, damit die Perlen nicht vor die Säue geworfen würden. Aber erst auf dem Laterankonzil von 1215 sei darüber der Kanon: „Omnis utriusque sexus" aufgestellt worden[2]. Doch ermangle er der „ecclesiastica puritas"; wenn man ihn so auslege, daß wirklich alle Sünden gebeichtet werden müßten, so werde dadurch der Weg des Heils „difficilis". Man solle sich vielmehr an die „germanae ecclesiae praeceptiones" halten und dem Priester nur die offenbaren „crimina" bekennen. So sei die Beichte keine Last mehr, ja leichter als früher: „olim publice fatendum erat crimen, nunc privatim . . ."; einst habe man es dem eigenen Pfarrer beichten müssen, jetzt könne man „monacho alicui aut fratri, qui te ignorat, ater sis an albus, crimina tua detegere". Auch über die Fälle, „quae episcopi sibi ipsis suo iudicio publicaque correptione punienda reservant"[3], dürfe man sich nicht beklagen, „quasi te secularis iudex puniat"; eine Ehebrecherin hätte das Gesetz gesteinigt, einen Heiligtumschänder mit Feuer verbrannt; durch diese öffentliche Buße gewinne man aber in kurzem „et praesentis et futuri saeculi vitam" zurück[4].

So solle man sich weder durch „pudor" noch durch „pusillanimitas" noch durch „imperitia" von der Beichte abhalten lassen; „mediocris diligentia brevi tibi errores tuos commonstrabit; insuper quotannis praeleguntur crimina, ob quae quis a communione repellitur"[5]. Sei man sich keines „crimen" bewußt, so solle man den kirchlichen Gehorsam dadurch beweisen, daß man trotzdem zur Beichte gehe, „indicans innocentiam". Allerdings möchte Oekolampad nicht, daß man sich einer solchen Gefahr aussetze, „ut tantum mundes exteriora, contemptis interioribus"; er habe

---

[1] Augsburger Ausgabe: fol. Iiij ff.; Basler Ausgabe: S. 66ff.
[2] Vgl. oben S. 122, Anm. 7.
[3] Vgl. oben S. 88.
[4] Augsburger Ausgabe: fol. Li ff.; Basler Ausgabe: S. 77ff.
[5] Vgl. oben S. 127, Anm. 2.

das alles nur gesagt, daß man die Kirche nicht beschuldige, „quasi ipsa intolerando te premat onere“[1]. Wenn heute allerhand „inter crimina“ gerechnet werde, was nicht so schwer beurteilt werden sollte[2], so solle man es „amore pacis“ tragen; „pars est martyrii“[3].

Was drittens endlich die „fraterna confessio“ anbelange, so sei es die „confessio, qua alter alteri tanquam frater fratri et servus servo sua prodit delicta et facinora“. Auch sie lege keinerlei Last auf, und sie sei nicht anders geboten, „quam mutuae preces ac opera misericordiae“. „Piissimus Jesus multas abluendorum peccatorum vias esse voluit, ut possit alia incedere, cui una minus esset accommoda; extinguuntur enim peccata eleemosynis, diluuntur precibus puris, abolentur lacrymis, tolluntur mutuis condonationibus, expiantur sacrificiis necnon et aliis sanctis facinoribus.[4]“

In dreifacher Hinsicht vor allem sei die „fraterna confessio“ von Wert: erstens bewahrten wir durch sie die „modestia“, zweitens könnten unsere verborgenen Krankheiten dadurch, daß sie andern entdeckt würden, gebessert werden, drittens beseitigten wir „turpitudinem nostram alioquin in die iudicii revelandam“[5].

Was die erste „utilitas“ betrifft, so habe Christus als die „optima vivendi ratio“ uns „mititatem et humilitatem“ geboten. Und die werde nun besonders dadurch geübt und bewährt, daß wir immer wieder unsere ganze Fragwürdigkeit eingeständen. „Portas aeternitatis, portas iusticiae, portas coelorum in confessione tam humilitatis quam laudum ingrediamur; quod si omnino gloriari libet, gloriemur in cruce Domini et in his, quae sunt infirmitatis nostrae“. Aber nicht nur unsere eigenen Irrtümer sollten wir frei bekennen, sondern auch die der andern geduldig anhören. „Necesse erit tibi, ut illi te attemperes et infirmo fias infirmus et peccatori peccator“[6].

Zweitens bestehe der Wert der brüderlichen Beichte darin, daß dadurch die „morbi animi“ dem Bruder als einem Arzt aufgedeckt würden und so geheilt werden könnten. So hätten die Väter der ägyptischen Mönche den Anfängern des monastischen Lebens geboten, „ne ullas tentationes cogitationesve clam se haberent“, weil durch tausend Künste der alte Feind die Diener Christi angreife. Und diese Sitte werde heute noch „in aliquot

[1] Oek. fährt fort: „Ut autem cognoscas, quam moderata sit ea in ferendis praesertim adversus laicos sententiis, libuit hic inserere criminum ecclesiasticis canonibus taxatorum methodum, ex epistola divi Gregorii Nysseni ad sanctum Letoium Meleten [ensem] episcopum excerptam“; in der Tat folgt ein längerer Auszug aus der „Epistola canonica“ Gregors von Nyssa an Bischof Letoïus von Melitine (vgl. MSG, Bd. 45, Sp. 222ff.; Bardenhewer, Bd. 3, S. 209; Dictionnaire de théologie catholique, Bd. 12, Teil 1, Sp. 791).

[2] Vgl. das Verzeichnis dieser „crimina“ bei Surgant a. a. O. (oben S. 127, Anm. 2).

[3] Augsburger Ausgabe: fol. Mij ff.; Basler Ausgabe: S. 86ff.

[4] Augsburger Ausgabe: fol. Ni f.; Basler Ausgabe: S. 92f.

[5] Augsburger Ausgabe: fol. Nij; Basler Ausgabe: S. 93.

[6] Augsburger Ausgabe: fol. Nij ff.; Basler Ausgabe: S. 93ff.

coenobiis bene institutis" geübt. So habe Benedikt, „magnus nostratium monachorum pater", „inter caetera arma sanctae militiae" den Rekruten befohlen, die bösen Gedanken sofort dem „pater spiritualis" zu eröffnen. Auch „Birgittae nostrae" sei das ein wichtiges Anliegen gewesen; und so seien in vielen Klöstern teils monatliche, teils wöchentliche Beichten vorgeschrieben. Heute allerdings sei diese brüderliche Beichte weithin verderbt, die „patres" seien „sub pietatis titulo" zu Tyrannen geworden, überantworteten die Beichtenden mit dem Schwerte des Bannes dem Satan und forschten sie aus über Dinge, die nicht zur Sache gehörten. Gewiß seien in solcher „fraterna confessio" die Sünden zu eröffnen, und zwar nicht nur die, „quae foris apparent, sed et quae in abditissimis secessibus latent". Dann aber handle es sich vor allem darum, zu fragen, „quomodo in melius vitam instituas, quomodo fidem solides, quomodo opera et omnia tua in laudem Dei dispenses, quomodo insidias diaboli effugias, quomodo amorem tui ipsius exinanias"[1].

Die dritte und „praecipua utilitas" der brüderlichen Beichte sei aber, daß wir nach dem Worte Jak. 5, 16: „Bekennet einander eure Sünden und betet füreinander, daß ihr gerettet werdet", am Jüngsten Tage freigesprochen würden, wenn wir während unseres Erdenlebens im festen Glauben auf die Barmherzigkeit Christi unsere Sünden bekännten. „Tanta est Christi misericordia, tanti momenti est et fides; prosunt enim non nisi credentibus sacramenta." Vielleicht sage man, das sei keine „confessio sacramentalis" mehr. Wenn nur der Glaube nicht fehle, sei es ein „sacramentum verius et fructuosius, quam si absque fide in solius sacerdotis aurem ogganiantur. An tu non dices verbum Dei sacramentum, si non aut ex cathedra aut in templo aut ab episcopo dicatur.[2]"

Gewiß werde man auch bei dieser brüderlichen Beichte in erster Linie zum Priester gehen; „nam quibus ampliorem debemus honorem, magis ante eos nos convenit humiliari; deinde salubriora ab eis expectamus consilia; praeterea sacerdotum est, vota, preces et sacra populi nomine facere; denique ad reconciliandum tam Deo quam ecclesiae potiores sunt, modo digni sunt tanto nomine". Doch hänge das Heil der Christen keineswegs vom Priester ab, vielmehr „a Christo solo, summo pontifice, qui suis multa expiandorum delictorum contulit remedia". Dagegen müsse man sich natürlich „in his, quae ecclesiae intersunt", d. h. da, wo es sich um „crimina" und die „confessio ecclesiastica" handle, an den Priester wenden[3].

Nach all dem sei auch die „confessio fraterna" nicht beschwerlich, und man dürfe auch ihr gegenüber weder „pusillanimitas" noch „pudor" noch „imperitia" vorschützen. „Ordinatam confessionem probo, sed nihil peri-

[1] Augsburger Ausgabe: fol. Niij ff.; Basler Ausgabe: S. 97 ff.
[2] Augsburger Ausgabe: fol. Oij ff.; Basler Ausgabe: S. 101 ff.
[3] Augsburger Ausgabe: fol. Oiij ff.; Basler Ausgabe: S. 105 ff.

culi, tametsi non digeratur in articulos." „Plus est fideliter quam singula ordinate confiteri; non longe petenda est, sed sponte nascatur confessio." Immerhin stellt Oekolampad, „imitans pictorem in exigua tabella orbem demonstrantem", die „peccatorum causae et species" in einem Schema zusammen[1].

Endlich wird im Blick auf alle drei Arten der „confessio" und die ganze Untersuchung gesagt: „In omnibus peccatum onus est, et peccator seipsum onerat; confessione autem exoneratur, maxime bona fide ad misericordiam Christi confugiens; ... eamus ergo ad ipsum, humilitatem et mansuetudinem eius imitantes"[2].

Am 20. April 1521 war diese Schrift, wie wir gehört haben, bei Grimm und Wirsung in Augsburg erschienen. Im Juni darauf veröffentlichte Cratander in Basel bereits einen Nachdruck, und noch im gleichen Jahre erblickte ein weiterer Nachdruck das Licht der Welt[3]. Und was vielleicht noch wichtiger war: am 28. August 1521 gaben Grimm und Wirsung in Augsburg die Schrift in einer von Oekolampad durchgesehenen deutschen Übersetzung heraus[4]. Sie enthielt eine neue Widmung Oekolampads an Bernhard Adelmann.[5] Über diese deutsche Ausgabe, führt Oekolampad darin aus, würden sich die Pharisäer und Verächter der Wahrheit noch mehr ärgern als über die lateinische, da sie ja dagegen seien, daß dem gemeinen Mann die Bibel und „andere gůte fürnåmliche bůcher" zugänglich gemacht würden. Dagegen könne man nur sagen, daß man dem Fürsten der Finsternis nicht besser dienen könne, „dann so man das volck inn den dicken finsternussen der irrsal und unwissenhait lasz stecken". Im übrigen faßt Oekolampad den Inhalt der Schrift folgendermaßen zusammen: Gott sollten wir jederzeit beichten in unsern Herzen, und wie heilig auch unsere Werke seien, sollten wir uns dennoch vor Gott als Sünder bekennen; zweitens verpflichte uns das kirchliche Gebot, jährlich einmal dem Priester „die wirckliche und etlicher masz kundtbare sünde" anzuzeigen; drittens solle sich jeder unabhängig vom Gebot der Kirche, wie er sich in den Werken der Barmherzigkeit übe, auch in der Demütigkeit durch eine klare Beichte üben, „nachdem er begeret, geraynigter zů sein"; aber damit sei nicht behauptet, daß deswegen die Barmherzigkeit Gottes dem versagt sei, der eine heimliche schwere Sünde verschwiegen, jedoch sonst mit viel guten Werken sich geübt habe und „durch verlassung der sünde" ein neuer Mensch geworden sei; denn Gott habe viele Wege, die Sünde zu tilgen und Gnade zu erlangen.

---

[1] Augsburger Ausgabe: fol. Pij ff.; Basler Ausgabe: S. 109ff.
[2] Augsburger Ausgabe: fol. Qiij; Basler Ausgabe: S. 117.
[3] Bibliogr. Nr. 38, 42, 43.
[4] Bibliogr. Nr. 50.
[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 111, S. 157ff.

4

Außer mit seinen Übersetzungen und seinem Werk über die Beichte trat der Birgittenmönch Oekolampad auch mit Predigten hervor.

Schon bald nach seinem Eintritt in Altomünster sehen wir ihn als Klosterprediger amten. Die Klosterchronik erzählt, daß am Sonntag Trinitatis, dem 3. Juni, 1520 sieben Personen durch den Freisinger Weihbischof aufgenommen worden seien, und fährt fort: „auf disen eingang hat der Öcolampadius predigt, ist ein grosz volck vorhanden gewest"[1].

Diese Predigt ist nicht erhalten, dagegen sind einige andere Predigten aus der Klosterzeit auf uns gekommen.

Bereits von Mariae Heimsuchung, dem 2. Juli, 1520[2] dürfte die Predigt „Von dem versz im Magnificat: Exultavit spiritus meus in Deo salutari meo" (Luk. 1, 47) stammen[3]. Mariae Heimsuchung sei ein freudenreiches Fest. Johannes habe sich gefreut im Mutterleib, ebenso Christus, dazu Elisabeth und Zacharias. „Und wie mȯcht Maria nit erfrewd sein?" In der Pfingstgeschichte erzähle Lukas „von ir gegenwirtigkait und gemainschafft in den gaben des gaystes mit den andern; hie sagt er von ir sunderliche weyssagung, und ist ain apostolin und verkünderin der wunderparlichen werck Gotes". Von ihr sollen wir lernen, wie wir uns in allen unsern Werken halten sollen. Vornehmlich sei sie ein Spiegel „ains wercklichens und ains schawlichen lebens". Viele meinten, sie seien „Lia, die das wircklich leben bedeüt, so sein sy doch onfruchtpar, sy vermein, sy sein hüpsch als Rachel, ain figur des schewlichen leben, so sein sy doch ongestalt und gantz trieffender augen . . ."[4]. Ein „schewlich werck" sei es, „so man sich entschlecht aller eüsserlichen sorg und onrůw und wurt geheft das aug des hertzen allain in Got mit aller müglicher stille, nit allain des eüsserlichen stillschweygen, sunder auch des innern des hertzen." Dieses innere Stillschweigen werde „den menschen hie nit gantz verlihen in volkommen wesen, und etlichen gar kurtz (darumb gůt sein kurtz gebet), aber oft hitzig gemanigfåltigt". Zu den beschaulichen Werken gehöre „lesen, hȯren das wort Gotes, betrachten, betten. Den anfahenden menschen im gayst ist not, das sy leren und

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 986, S. 781.

[2] Sicher ist nur, daß die Predigt an Mariae Heimsuchung gehalten worden ist; über das Jahr fehlen alle Angaben. Dem Inhalt nach kann sie kaum nach der Predigt „De laudando in Maria Deo" vom 25. März 1521 gehalten worden sein. Also käme als letzter Termin der 2. Juli 1520 in Betracht; so datiert in der Tat Bigelmair a. a. O., S. 34. Es ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß sie bereits 1519 in Augsburg gehalten worden ist. Sie noch früher anzusetzen, dürfte die klare Formulierung des Schriftprinzipes verbieten.

[3] Bibliogr. Nr. 54 u. 55; vgl. Herzog, 1. Bd., S. 161f., Hagenbach, S. 171, Bigelmair, S. 34f.

[4] Vgl. oben S. 42, Anm. 1.

hören, damit sy mögen wissen, wie sy sollen betrachten und ir gemůt in gebet erhöhen gegen Got. Es sein etlich also erhöhet, das sy sich also erheben in der schewlikait, dz sy werden verzuckt, das sy nit wissen, ob sy inn oder ausz dem leib sein; sy werden eingefůrt in des reichen und weysen künigs weinkamer und werden truncken von dem bach der wollust". Derer seien zwar wenige; aber die Jungfrau Maria habe gewiß „des oberstayl in der schewlikait auch gegust [!] und versůcht". „Werck des wircklichen leben" seien dagegen diejenigen, die wir dem Nächsten oder auch unserm Leib um Gottes willen bewiesen, „sy sein gaystlich oder leiplich, als regiern ain andern oder ainem andern dienen und gehorsam sein, barmhertzig sein, inklaiden, speysen, trencken, pfleg thon, haymsůchen in der trůbsal, item trösten, leren, ratgeben, straffen etc." Alle diese Werke des beschaulichen oder des „wircklichen" Lebens sollen aber erstens aus dem Geiste heraus geschehen, das heißt aus dem dritten und höchsten Teil des innern Menschen, „der da nach den götlichen regeln und einsprechung des hailigen gaystes wircket". Zweitens sollten alle Werke auf das rechte Ziel hin geschehen. Dieses könne aber kein kreatürlich Ding sein, sondern allein Gott. Sowohl die Menschen des werklichen wie diejenigen des beschaulichen Lebens irrten und sündigten viel in dieser Beziehung; im Bereiche des beschaulichen Lebens z. B. bringe man hervor „newe offenbarung, newe lere . . .; wilt du nit betrogen werden, lasz die alle sein, sy werden gleich zůgeschriben, wem sy wöllen; halt du dich an das ewangelium und die ware haylge geschrift". Drittens müßten die Werke den richtigen Weg gehen; dieser richtige Weg sei aber, daß sie in Freuden getan würden. Allerdings sei hienieden die Freude immer noch mit Traurigkeit vermischt; „aber die lieb und die hoffnung mag alle arbayt hie leicht machen". Es sei schwer zu sagen, ob Maria „mer umb dz wircklich oder schewlich [werck] verwundert werden soll, die in allen iren tugenden ist wunderbarlich". Die Heimsuchung, der Besuch bei Elisabeth, sei jedenfalls ein Werk der Barmherzigkeit, d. h. ein Werk des „wircklichen lebens". Und darum solle niemand Bedenken haben zu dienen, da auch Maria gedient habe. Und sie habe fröhlich gedient, „und wir auch sollen unsz mit ir frewen und sy anrůffen, dz sy sich gegen unsz halt als ein trewen můter und unsz haymsůch mit ire gnaden und bit ir kind, das es unsz verzeich unser sünd, und das wir also in dem leben wandern, das wir unsz in dem ewigen ewigklich frewen".

Vom Feste Mariae Lichtmeß, dem 2. Februar, 1521[1] stammt die Predigt: „Nunc dimittis, trostlich den sterbenden" über Luk. 2, 29ff.[2] Nach Dt. 32,7

[1] In der Überschrift der Predigt steht ausdrücklich, daß sie „an unser frawen Liechtmesztag" gehalten worden sei. Aus dem Inhalt geht hervor, daß sie im Kloster gehalten worden ist. So kommt nur das Jahr 1521 in Betracht.

[2] Es sind nicht weniger als fünf verschiedene Ausgaben auf uns gekommen (Bibliogr. Nr. 56—60).

sollen wir bei den Alten Rats erholen. Das seien die heiligen Patriarchen, Propheten und Apostel. Auch als solche, die in einem Kloster lebten, könnten wir viel mehr lernen von Elisa oder Johannes dem Täufer als von zwanzig Klöstern. Zu diesen Alten gehöre aber auch Simeon, der Christus, den Herrn Himmels und der Erden, nachdem er ihm „als ain opffer Gotes zůgestelt“ worden sei, mit zwei Täublein abgelöst, der oft gerufen habe: „ah, dasz du die hymel zerrissest unnd kemest herab“, dem der Geist Gottes im Herzen wohne und die Zunge regiere. Von ihm überliefere uns der Evangelist das „Nunc dimittis“, „ain lǒblich, edel gesang, des die kirch gepraucht tåglich inn der Complet; ist auch nützlich, so der mensch schlaffen geet, und zůvorab, so sich nåhet der lang schlaff der abschidung von disem leben“. Dieses „Nunc dimittis“ solle nun homilienartig von Vers zu Vers ausgelegt werden; die Hauptmeinung aber sei, daß Simeon Gott danke, und daß er erkenne, daß Gott „durch sein auszgesendt und eingeflaischt wort“ ihn selig machen und die Welt, die in der Finsternis sei, erleuchten wolle. Im einzelnen führt Oekolampad folgendes aus: Es sei eine wunderbarliche Sache, daß Simeon, der Jesum in den Armen halte, sich im Gebet zu Gott dem Vater wende. Mit Recht halte es darum die christliche Kirche, obschon die drei Personen durchaus eines Wesens und einer Gewalt seien, „in den bewerten gebetten“ so, „dasz man anheb, anzůrüffen den vatter und beschliesz das gebet durch den sun inn aynickait des hailigen gaists“. „Die junckfraw Marien, die hailgen, die engel, die rüffen wir allayn an als brůder unnd schwester, dasz sy uns helffen bitten, wie wir uns auch befelhen inn ander frummer menschen gebett, damit, so vil für uns bitten, unser gebett dester ee erhǒrt werd; doch unser gantz unzertaylts hertz soll allain gegen Gott gericht sein“. Was sodann das Wort „knecht“ belange, so dienten etliche Gott um des Gesetzes willen, weil es geboten sei; im übrigen kümmerten sie sich aber nicht um Gott; die seien nicht Knechte Gottes, sondern des Gesetzes. „Aber der ain knecht Gotes, ist imm geså̊tz als on ain gesåtz und halt kain gesåtz; er bedarff sein auch nit; on alle gesåtz sůcht er zů thůn den willen des Herren“. Allerdings halte sich ein solcher in seinem Herzen zugleich für den allerunwürdigsten und unnützesten Knecht. Und wenn Simeon dafür danke, daß er im Frieden entbunden werde, so heiße das, daß er entledigt werde „von den gegenwertigen anfechtungen und onrůw“; denn „das hieig leben ist ain arms, unrůwigs leben“, „nit anders dann ain ungestüms, unstets, windigs, gefårlichs mǒr“. Das Wort „Den du berayt hast vor angesicht aller vǒlcker“ zeige aber, daß Simeon im Geiste die christliche Kirche sehe, „imm ewigen ratt von Gott beschlossen“, „gesamlet ausz den vier orten der welt, die von anfang bisz zů end der welt“; und es sei begreiflich, daß er um solcher Freude willen gerne sterbe, nachdem er sie erlebt habe. Wenn es endlich heiße: „das liecht zu erleuchten die hayden und zů ainer glorien des volcks Israhel“, so sei

damit gesagt: „Aristoteles mûsz ain tummer sein, und nennten sy in noch ayns ain wunderwerck der natur, Plato mûsz ain irriger traumer sein, Epicurus ain schweyn, Diogenes ain unmensch, Hillel und Samai, der Phariseischen secten vergifft vetter, mit iren sünen Gog und Magog werden nit entfliehen dem zorn Gotes". „Nun zů beschlusz: ich wünsch eüch, dasz ir also hewt geraynigt, dasz ir des liechtes gôtlicher erkåndtnusz unnd ewangelischer warhayt mer emphåchlich und also erleücht, dasz ir inn Gott innerlich als Simeon hie erfrewt werdent und dort, leüchtend als Cherubin, innbrünstig inn gôttlicher liebe als Seraphin, Gott lobent mit ewiglichen jubilierung."

Eine weitere Predigt Oekolampads stammt von Mariae Verkündigung, dem 25. März, 1521. Am 1. April sandte sie Oekolampad in lateinischer Übersetzung an den Freisinger Generalvikar Johann Jung, „ob tuam singularem vitae pietatem et Mariae observantiam"[1]. Bald darauf erschien sie bei Grimm und Wirsung in Augsburg unter dem Titel: „De laudando in Maria Deo" im Druck. Im Juni folgte ein Nachdruck bei Cratander in Basel. Auch eine Rückübersetzung ins Deutsche wurde veröffentlicht[2]. Höchste Seligkeit wäre es, sagt Oekolampad, „dispulsis phantasmatum imaginumque nostratium crassis caliginibus" mit den Engeln „puram Dei essentiam" zu betrachten und, entflammt in unermeßlichem Bewundern und Staunen, und trunken vom Kelch der Liebe, ununterbrochene Hymnen und „μυστικώτατα τρισάγια" zu singen. Aber noch sei jener Sabbat nicht angebrochen, und nur einen schwachen Strahl des Lichtes könnten wir ergreifen. Aber es sei deswegen nicht zu verzweifeln, sondern wir sollten mit um so größerm Eifer alles ergreifen, was uns jener „pietas" entgegenführe; das sei der eigentliche Sinn der Kreaturen, uns vom Sichtbaren „ad pervidenda invisibilia Dei" emporzuführen. Besonders in den Menschen, den Mikrokosmus, sei ausgegossen „divinae liberalitatis thesaurus". Und wiederum: in keinem menschlichen Geschöpf sei Gott so zu loben, als in der Jungfrau Maria, in der Gott am heutigen Tage, d. h. am Tage Mariae Verkündigung, nicht nur geruht habe zu wohnen als in einem allerheiligsten Tempel, sondern auch Mensch zu werden. Wie dem Menschen gegeben seien „creaturarum omnium dignitates", so sei sie teilhaftig „omnium humanarum eminentiarum"; sie übertreffe „fide Abraham, patientia longanimitateque Isaac et Jacob, castitate Joseph, mititate David, maiestate Salomonem, religione Josiam". Ja, wenn uns „coelestes angelicaeque virtutes" bekannt wären, könnten wir erkennen, „quid illi cum unaquaque commune". Aber dennoch wäre es eine Sünde, wenn unser Geist bei ihrem Lobe stehen bliebe; „danda enim est gloria nomini Domini". Viele seien dem Marienkult ergeben, doch ohne Segen für ihr Heil, weil sie sich nicht

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 103, S. 147.

[2] Bibliogr. Nr. 45—47.

höher erhöben. Zu Unrecht habe man viele Namen, die allein Gott und Christus zukämen, auf Maria übertragen; zu Unrecht habe Bonaventura oder, wer immer der Verfasser sei, den Psalter Davids, der unsern Geist zu Gott erhebe, „corruptis maxima ex parte mysticissimis versibus" in einen Psalter Mariae verwandelt[1]; zu Unrecht leiteten die Exempelbücher[2] das Volk dazu an, nach der Zahl der Psalmen hundertfünfzig „Ave Maria" zu beten und zehnmal mehr Maria anzurufen als den Herrn[3]. Christus sei unser „advocatus"; „quisquis veretur accedere Christum, vel nescit Christum, vel male sentit de Christo." Gewiß dürften wir die Heiligen anrufen; „sed implorando illos cum eis contendamus et nos ad Christum, quem adoremus, ante quem ploremus et procidamus". Viele würden durch das Schicksal Marias viel stärker bewegt als durch Tod und Auferstehung Christi; und allgemein sei es üblich, die Marienfeste viel feierlicher zu begehen als die Herrentage, d. h. die Sonntage. Oekolampad wolle keineswegs dem Kult der Maria Abbruch tun; wenn nur der wahren Verehrung, die im Geist und in der Wahrheit geschehe, nichts abgehe. Niemals werde man von ihm als einem, der auf den Herrn vertraue, hören, „quasi averser eam, erga quam minus bene affici reprobatae mentis certum existimem indicium"[4]. Wieder und wieder ermahne er, „ut summis viribus per eam laudemus Deum; quod si nos deficiant verba, laudemus imitatione virtutum, laudemus castimonia, modestia, misericordia, charitate, fide, veritate et caeteris optimis moribus, id quod et virgini et virginis filio Christo longe gratissimum erit". Vielleicht, fährt Oekolampad fort, sei er zu lange bei diesen Dingen verweilt, und er merke, daß seine Zuhörer gerne noch etwas vom Lob der Maria hörten; gerne wolle er diesem Wunsche nachkommen, allerdings nur unter der Bedingung, „ut, quicquid laudum suarum attigerimus, mox in Deum refundatur". Da müsse zuerst ins Auge gefaßt werden, welche Gaben die Jungfrau von Gott empfangen habe. Er wolle dabei nicht über ihre vorweltliche Praedestination grübeln, sondern nur das hervorheben, was am Tage Mariae Verkündigung geschehen sei: „hodie facta est filia et sponsa patris, hodie facta est filia, sponsa, soror et mater filii, hodie facta est filia et sponsa spiritus sancti; trium filia et sponsa, unius autem verbi mater et soror, iuxta quod Christus frater omnium est hominum et filius Mariae". Dann sei zu betrachten, wie sie ihre Gaben ver-

---

[1] Das Werk gehört in der Tat kaum Bonaventura an (Sancti Bonaventurae Opera omnia, Bd. 10, Quaracchi, 1902, Sp. 24).

[2] Es gab eine Fülle von „Libri exemplorum beatae virginis" (cit. z. B. im „Speculum exemplorum", Hagenau, 1512, Buch IX, Exempla 115, 118, 119, 120; vgl. Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, 1934, Sp. 940f.).

[3] Oek. spielt auf den Rosenkranz an (vgl. Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8, 1936, Sp. 989ff.).

[4] Diese Stelle zitiert Petrus Canisius in seinen: De Maria virgine incomparabili ... libri quinque, lib. 1, cap. 2 (in der Ingolstädter Ausgabe von 1577, S. 16).

waltet habe: „erat venter eius civitas regni magni, quem nec coeli coelorum capere poterant; ubera lactabant nobis puellum Jesum; . . . et ne pluribus: tota vita sua non sua, sed Dei erat.“ „O divinam clementiam, o immensam pietatem Dei, qui et filio suo tam sanctam praeparavit matrem et nobis tam propitiam in omnibus constituit advocatam!“

Nur sechs Tage später, an Ostern, den 31. März, 1521 ist die Predigt „De gaudio resurrectionis“ gehalten[1]. Was für ein Unterschied sei zwischen Karfreitag und Ostern, ruft Oekolampad aus: „nudiustertius ingemiscebant amici, singultiebant noti, trepidabant discipuli . . .; lamentabantur mulieres piae, . . . lugebant etiam inanimata; . . . hodie repentino gaudio innovantur universa, quae Christo non obnituntur“. Ostern sei der Tag, „quem multo antea reges et prophetae videre desyderarunt“, vor allem Abraham, von dem Christus gesagt habe, er habe seinen Tag gesehen und sich gefreut [Joh. 8, 56]; und zwar habe Abraham den Tag Christi in der Opferung Isaaks gesehen: „laetabatur Abraham ob receptum Isaac, at multo amplius ob typicum illum Isaac Christum, quem ex isto nascendum cognoscebat“; ebenso weise „tota tragoedia“ Josephs auf Christus hin. Wer immer beschwert sei, dürfe sich über Ostern freuen: „gravatim fers, quod tumultuantur intra te impugnantium cogitationum populi, lacessit ambitio, titillat libido, accendit ira, irritat odium, invadit habendi cupido, praegravat tristicia; ne turberis: hic potissimum medetur resurrectionis sacramentum, in novam vitam nos inducens, ad quam Christus vocat“. Viel wäre auch „de mysterio tridui“ zu sagen; doch wolle er nur das Notwendige hervorheben. Das Geheimnis der drei Tage wolle uns lehren, daß wir am ersten Tag mit Christus den Sünden absterben, am zweiten Tag mit Christus als „vere mortui mundo“ begraben werden und am dritten Tage als solche, die im Angesicht des Herrn leben und ihm nachfolgen, mit Christus auferstehen sollten. Wie man bei Origenes sehe[2], seien einst die Katechumenen gelehrt worden, das ganze Leben hindurch über diese Dinge nachzusinnen. Wenn man heute aber an sie erinnere, so heiße es, das sei „minus theologicum, sed begutticum“; so versunken sei man in „sophismatis et anilibus traditiunculis“. Heute würde nämlich „alia tridui allegoria“ vorgetragen als die „ex sententia patrum“ entnommene, indem die drei Tage auf die drei Elemente der „poenitentia“: „contritio, confessio, satisfactio“ gedeutet würden. Aber mit diesen drei Dingen sei noch nichts gewonnen, wenn sie ohne Glauben und Hoffnung geschähen; ja, auch ohne sie könne man gerettet werden; „fides vera etiam sine alio opere salvat“. Die evangelische Buße bestehe „in abolitione veteris et innovatione interioris

[1] Über die beiden Ausgaben der Predigt vgl. unten S. 142 u. 146.

[2] Gemeint ist wohl: Commentariorum in epistolam Pauli ad Romanos lib. 5, cap. 8 (MSG, Bd. 14, Sp. 1037). Origenes erscheint neben Chrysostomus und Hieronymus auch sonst häufig als exegetischer Gewährsmann Oek.s.

hominis", bestehe in „nova vita". Aber gegen eine solche Lehre träten die Sophisten auf; „o christianos, prima christianismi elementa obscurari cupiunt". Die Arzneien, die jene empföhlen, seien „hellebori vice ... ad poenitentiam, quae in evangelio praedicatur". Wenn einer ohne diese Medikamente gesund und auf einmal mit einem neuen Menschen bekleidet würde, so sei das durchaus eine evangelische Buße; „nec dubito, quin hac ratione divinae iusticiae, cuius tanta est misericordia, satisfieret; tanti mihi probatur innovatio vitae". So sollten wir uns freuen, „quia hodie non est nobis animus revertendi in viam peccatorum ..., sed iuvat ambulare in novitate et sanctimomia vitae, ut serviamus et placeamus Domino, Deo nostro; ... sed maxime omnium gaudeamus in Christo Jesu, capite nostro ...; in ipso solo sit gaudium et exultatio nostra; ipsi soli sit omnis honor et gloria".

Acht Tage später, am ersten Sonntag nach Ostern, am 7. April 1521, predigte Oekolampad über das aus der Tagesperikope stammende Wort des Thomas: „Mein Herr und mein Gott". Dieses Wort, führt Oekolampad aus, sei viel gebraucht „in colloquiis nostris tam prophanis quam sacris"; doch sei man sich oft nicht genügend klar, was alles darin enthalten sei. Die Auslegung, wonach das „dominus" auf die Menschheit und das „deus" auf die Gottheit Christi gehe, lehnt Oekolampad ab und will vielmehr die „eminentia Dei" und „nostra humilitas" aus dem Worte heraushören. „Dominus" gebe teils das hebraeische יהוה, teils das hebräische אדני wieder; das sei kein „tyrannicum vocabulum", das eine sklavische Furcht lehre, „sed timorem reverendum, liberalem, sanctum, castum et dulcem", eine Furcht, durch die Gott gefürchtet werde „non metu verberum neque spe praemiorum, sed puro amoris affectu". Wir sollten uns schämen, daß wir uns verneigten vor Königlein, die kaum einen Tag regierten, und vor „tragicis pontificulis hominum neque optimis neque felicissimis", dagegen den Namen des Herrn hörten und läsen, als ob das uns nichts anginge, da doch dieses Herrn sei Himmel und Erde und „omnis authoritas et potestas vitae et mortis, temporum et saeculorum". Was aber das „deus" betreffe, so bedeute es, wenn wir die griechische und die hebräische Bezeichnung zusammennähmen, „immensum innumerabilium thesaurorum pelagus" und „summam illam ac primam essentiam, quae praesentissima est ac intima rebus omnibus, absque colore, absque figura, absque liniamentis, absque corpore, absque tempore, absque loco, absque motu, imperturbabilem, incomprehensibilem, incomparabilem", gegenüber der das All nicht einmal ein Sandkörnchen sei; es mögen diesem Wesen alle Kreaturen dienen, soviel sie wollten, es mögen alle gegen es sündigen, soviel sie könnten, „nihil illi accedit, nihil decedit; ita in omnibus est et absolute ab omnibus". Alles, was wir besäßen, sei uns von Gott gegeben, und unser sei nur das „peccare". Aber nun heiße es: „Dominus meus, Deus meus". „O ineffabilem gratiam", woher komme es, daß wir, „tam viles, tam miseri, tam perditi" so sprechen

und mit „summo nobilissimoque Deo“ vereint werden dürften? Woher? Von unsern Verdiensten? Wir hätten keine, oder wenn wir welche hätten, so seien sie Gottes, nicht unser. Von unsrer Natur? Die aber sei „peccatrix et meretrix“. Woher also? „Ex gratia puraque gratia.“ Christus habe sich entäußert, daß wir etwas würden: „hodie incredulos nos accedit et iubet videre manus et palpare latus suum; accedamus fidenter cum Thoma, tangamus, amplexemur, osculemur eum; exclamemus in gaudio: tu es Dominus meus, deus meus“. In Christus hätten wir Vergebung der Sünden; in Christus herrschten wir sogar über den Satan: „nihil usquam formidandum; qui crudelissimus est, leo ille rugiens, captivus noster erit.“ Aber wir sollten Christus nicht nur mit dem Munde bekennen, sondern ihm mit ganzer Hingabe dienen, indem wir seinen Willen erfüllten. „Et quaenam voluntas sua? Sanctificatio nostra. Et quomodo sanctificabimur?“ Wenn wir uns enthielten von den Beschmutzungen dieser Welt, wenn wir überwänden die Begierden des Fleisches und „domitis affectibus“ unsern Geist auf Gott richteten. „Tum certa spe dicemus: tui sumus, et Dominus noster es tu et non alius.“

Am 15. April 1521 sandte Oekolampad diese beiden Predigten an Sigmund Grimm, „medicum Augustensem, amicum suum“, nachdem diesem die Predigt „De laudando in Maria Deo“ „immodice“ gefallen habe. Er wolle keine lange Widmung schreiben, fügt Oekolampad hinzu, vielleicht auf eine ärztliche Betreuung durch Grimm in seiner schweren Krankheit anspielend; denn was könne ein Kranker, der der Gesundheit zurückgegeben sei, dem Arzte im Grunde zurückerstatten[1]. Am 12. Juni 1521 erschienen die Predigten in Grimms eigener Offizin[2].

Die letzte Klosterpredigt Oekolampads, die auf uns gekommen ist, stammt vom Fronleichnamstag, dem 30. Mai, 1521 und handelt „de sacramento eucharistiae“. Der allerheiligste Leib Jesu Christi, führt Oekolampad aus, sei „mysterium, et arcanissimum, multis adopertum velaminibus, et quemvis humanae mentis captum transcendens maleque purgatis pectoribus perniciale antidotum“. Um dieses Geheimnis zu verstehen, dürfe man nicht bei dem stehenbleiben, was gerade bei der Hand liege, und was die allgemeine Meinung sei — es sei nämlich zu fürchten, „quod in hoc sacro vix a paucis verus scopus attingatur“ —, sondern man müsse zu dem vordringen, „quod Christus ipse spectarit“. So solle im folgenden dreierlei ins Auge gefaßt werden: erstens „sacramentalium symbolorum panis et vini usus legitimus“, zweitens „debitus praesenti Christo cultus“, drittens „mystica incorporatio et corporis mystici per panem verumque Christi corpus com-

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 104, S. 148f.

[2] De gaudio resurrectionis sermo, in quo de mysterio tridui contra sophistas; alius in verba Thomae: Dominus meus et Deus meus, in quo de vera paupertate (Bibliogr. Nr. 39).

mendati cura". Und zwar sei dieser Teil des Sakraments, die „syncera charitas", der eigentliche „scopus tanti mysterii"; wer ihn nicht recht begehe, feiere auch die andern Teile falsch.

Was zunächst den „sacramentalium symbolorum panis et vini usus legitimus" betreffe, so sollten wir einfältiglich und ohne alles Zweifeln glauben, „adesse et contineri sub hoc pane verum corpus, sub vino autem sanguinem". Es solle uns das Stücklein Erkenntnis genügen, das wir aus der Heiligen Schrift schöpfen könnten; im übrigen sollten wir unsern Intellekt „in ministerium fidei" gefangengeben. Es behalte der Allmächtige den Thron seiner Majestät im Himmel, und doch „hic mysteriis et fidei nostrae non deest". Über die übrigen Fragen aber, ob die Substanz von Brot und Wein aufhöre zu sein oder in den Leib Christi übergehe und verwandelt werde oder Christum so enthalte, daß sie zugleich noch sei, was sie zu sein scheine, und Brot genannt werden dürfe, darüber sollten die müßigen Schulen streiten. Selbst wenn Brot und Wein vorhanden wären, wir jedenfalls suchten nicht Brot und Wein, sondern etwas, was Seele und Geist stärke, nicht Sichtbares, sondern Unsichtbares. Auch wenn das Brot nach der Konsekration noch aus Weizen bestehe, so bestehe es jedenfalls für uns nicht mehr aus Weizen. Wie beschaffen es auch immer sei, „nobis figurae et signi vices gerens, verum Christi praesentis corpus velamine quodam obtegit". Damit sei nicht gesagt, daß das Brot nur „figura" und „typus" sei; vielmehr „panis hic nobis non tantum signat, sed est corpus ipsum Domini". Zu solchem Heiligtum sollten wir aber heranbringen „animum castimonia purum et corpus omnis immundiciae expers". Im übrigen habe Christus nichts „de ceremonioso ritu" angeordnet, da es ihm um „sublimiora" gehe. Daher komme es auch, daß nicht überall derselbe Ritus herrsche, und daß im Laufe der Zeit vieles geändert worden sei. Früher z. B. habe man täglich das Abendmahl empfangen, heute dürfe man es kaum einmal im Jahr bekommen; das sei wahrlich „magnum emortuae charitatis argumentum et horrendae ingratitudinis indicium"; zugleich würden dann aber heute zur Osterzeit „perditissimi homines una cum sanctis indiscriminatim" zugelassen. Früher seien die Abendmahlsgeräte ganz einfach gewesen, und Kostbarkeiten habe man verwandt zur Speisung der Hungrigen und zur Loslösung der Gefangenen; heute dagegen wüchsen die Reichtümer der Kirche durch die Not der Armen. Weiterhin habe man früher unter beiderlei Gestalt kommuniziert, und diese Sitte sei nicht leicht zu verwerfen[1], sie habe sich auch bei einigen Völkern noch erhalten; heute dagegen könnten bei uns die Laien nur unter einer Gestalt „tanti mysterii participes" sein.

Im zweiten Teil der Predigt geht es um den „debitus praesenti Christo cultus". „Corpus Christi adest, adest consequenter et Christus ipse deus

[1] Vgl. dazu Oek.-Br., 1. Bd., Nr. 109, S. 155f.

et homo.“ „Hunc nos laudamus in terris, quem coelestes exercitus laudant in coelis; et quem illi in claritate contemplantur, eum nos fide intuemur.“ Beide Teile würden Christus eingegliedert durch das Essen, beide gingen über in den Geist des Herrn, daß nicht unser Wille ein anderer sei als der Wille des Herrn; „nos hic Christiformes gratia, illi vero alibi gloria, ut nos hic virtutibus, ita illi alibi praemiis Christo configurantur“. Und wer teile uns das Brot Christi aus? „Fides praesentem nobis facit Deum, fides Deo ipso nos pascit“, nach dem Worte Augustins: „Crede et manducasti“. Und das gälte nicht nur für die Augenblicke, da wir das geheiligte Brot sähen, „sed quocunque tempore, quocunque loco credimus, Jesum, Dei Mariaeque filium, salvatorem orbis, vere semper manducamus“. Von diesem seligen Gastmahl könne kein Bischof ausschließen, sondern nur der Unglaube. „Justitiam nostram fides praestat; audacter dico: iustificatio nostra fides est.“ Und so sei es auch der Glaube, der das Sakrament des Leibes Christi „efficax vel inefficax“ mache. „O ineffabilem clementiam, corpus suum in arrabonem dat, ut animo tollatur omnis haesitantia et incredulitas“! Doch sei noch mehr zu erstreben, nämlich daß die „mens“ täglich gereinigter werde, im Glauben wachse und sich erhebe „ad angelorum et coelitum gloriam“; und wir sollten daher immer und besonders zu der Stunde, da wir dem Sakrament uns hingäben, danach trachten, „ut videatur non modo Christus e coelis ad nos descendere, sed et nos videamur in coelos ad ipsum ascendere et inter angelicos choros versantes eum ardentius amare et beatioribus hymnis magnificare“. Dann dürften wir schauen die Klarheit „corporis nobilissimi“ und auch seine „sapientissima anima“; und auf diesem Wege drängen wir stufenweise höher, bis wir anschauten „magni nostri regis gloriam“, die Quelle aller Wesenheit, „omnium bonorum abundantiam abundantissimam“. Das sei das wahre Brot der Engel, das Christus auch uns darreiche, allerdings noch verhüllt, doch so, daß es uns „pro fidei incremento“ mehr und mehr enthüllt werde. Und was verlange Christus dafür? Nichts anderes, als daß wir seiner gedächten. Und daß wir das könnten, dazu habe Christus in Brot und Wein „monumenta mirabilium suorum“ eingesetzt und präge durch sie seine Passion tief in unsere Herzen ein. Das wollten auch die Messe, „sacrificiorum nostrorum ritus ac oblationes“; sie seien nichts anderes, „quam sacrificii illius unici, quod semel in cruce oblatum, recordationes“. Was wir opfern könnten, sei nur die Danksagung; darum heiße das Sakrament auch „εὐχαριστία“. Wenn wir aber so seiner gedächten, so werde dieses Gedächtnis keineswegs müßig sein, sondern bewirke, daß der Mensch sich selbst verleugne, sich Gott ganz zum Opfer darbringe, nichts vom eigenen Willen behalten wolle, alles tue, was getan werden solle. So werde er schließlich ein Geist mit Christo; und das ungesäuerte Brot des himmlischen Adam reinige auch den Teig, der durch den Sauerteig des irdischen Adam verderbt worden sei, und mache ihn

lebendig „in infinitorum seculorum vitam". Sei aber das die Bedeutung des Sakramentes, so sei es höchst undankbar und schlimm, daß die Menschen so selten an ihm teilnähmen.

Aber all diese ehrfürchtige Behandlung der „sancta symbola" und dieses Gedenken an Christus müsse — und damit kommt Oekolampad zum dritten Teil — gekrönt werden durch die „cura mystici corporis Christi". Wir sollten uns nicht beklagen, daß Christus nicht mehr unter uns weile: „obvius est famelicus, obvius est Christus". „Veram pietatem et sanctimoniam charitas et misericordia declarant". Was für ein herrliches Bild von Frieden und Eintracht und Gemeinschaft gebe nicht die Urgmeinde? Niemand sei für sich selbst geboren, und so sei auch niemand für sich selbst wiedergeboren. „Haec illa sanctorum est communio, de qua in symbolo, haec illa σύναξις sanctissima, qua quicunque, sive apud Garamantes sive Britannos agunt, sive Romam sciant sive nesciant, sive accepti sive exosi sint hominibus, si adhaerent fide Christo et uniti sunt capiti, uniti sunt et nobis, modo membra simus Christi." Wenn wir aber alle einen Christus hätten, warum seien uns nicht auch die Dinge des irdischen Lebens gemeinsam? Der richtige Prüfstein eines richtigen Abendmahlsgenusses sei, ob man nachher sanftmütiger und dienstbereiter sei; auch wenn man die Verzückung des heiligen Franz erlebe, so sei man deswegen nicht besser, wenn man nicht zugleich an Liebe wachse. Kirchenraub und Betrug sei es, die Gläubigen zu kultischen Stiftungen aufzurufen statt zu den Werken der Barmherzigkeit. Auch für die Abwesenden und Verstorbenen sei unsere Barmherzigkeit fruchtbarer als unser Opfern. Um unbedeutender Verschiedenheiten der Zeremonien willen sei die Christenheit gespalten; wer in wahrer Liebe entbrannt sei, der sehe darüber hinweg. Dagegen sollten diejenigen erzittern, „qui portionem suam ponunt cum adulteris et haereticis"!

Schließlich sollten wir nichts höher halten als die Liebe Christi, daß wir, wenn wir ihn im Sakrament oder sonst „pia fide" ehrten und seine Liebe allen Menschen gegenüber hätten, „mereamur tandem cum omnibus beatis coelestis mensae participes fieri".

Nachdem diese Predigt am 30. Mai 1521 gehalten worden war, sandte sie Oekolampad, nach damals üblichem Brauch als Begrüßung zur Rückkehr aus dem Bade, an Bernhard Adelmann, und am 20. Juni erschien sie bei Grimm und Wirsung im Druck[1]. Aber „etliche gůte günner" begnügten sich nicht mit dieser Ausgabe in lateinischer Fassung, sondern drangen in Oekolampad, eine deutsche Ausgabe herzustellen. Er unterzog sich selbst der Mühe der Rückübersetzung und benützte die Gelegenheit, einen schwerwiegenden Druckfehler in seinen Ausführungen über die Austeilung des Abendmahles unter beiderlei Gestalt zu verbessern[2]. Wenn er diese Aus-

[1] Sermo de sacramento eucharistiae (Bibliogr. Nr. 40).
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 109, S. 155f.

teilung unter beiderlei Gestalt für biblisch erklärt habe, so wolle er doch dadurch „unser und Rômischer kirchen brauch“ nicht angetastet haben; „er bleib in seinem bestand, als lang es dem lieben Got gefelt; unsz werder und angenemer sein soll die lieb und ainigkait, dann das wir umb mancherlay sacramentlicher breüch willen unsz von ein[ander] trennen in der lieb Christi; darauf unser predig fürnemlich sich lendet“. Auch sonst änderte Oekolampad einige Worte, „die im Latein eylend und unbedechtlicher myszgeschrieben“. Die deutsche Fassung unterscheidet sich auch dadurch von der lateinischen, daß der Text in vierzig Kapitel eingeteilt ist, und jedes Kapitel eine Überschrift trägt; dadurch tritt das, was Oekolampad sagen will, oft noch deutlicher hervor. Am 4. Juli ging die so gestaltete Predigt Oekolampads mit einer Widmung an den Kaufbeurer Patrizier und Humanistenfreund Georg Hörmann[1] aus Altomünster ab und erschien darauf im Druck wiederum bei Grimm und Wirsung in Augsburg[2]. Im November 1521 endlich erschien die lateinische Fassung zusammen mit den Predigten vom 31. März und 7. April in einem Nachdruck bei Andreas Cratander in Basel[3].

5

Nachdem Oekolampad zu solchen Erkenntnissen gelangt war, ist es nicht verwunderlich, daß er zu Versuchen schritt, das institutionell und liturgisch fixierte System der Kirche tatsächlich zu ändern.

Ein erster solcher Versuch bestand in einer Umarbeitung der Ordensstatuten. Unmittelbar nach seinem Austritt aus dem Kloster berichtet Oekolampad darüber in einem vielleicht an Beatus Rhenanus gerichteten Briefe[4], er habe während seiner Klosterzeit Gelegenheit erhalten, ja er sei geradezu durch ein Gebot des Beichtvaters[5] dazu genötigt worden, „cum meis de monasticis nostris institutis emendandis agere“; allerdings hätten diese Verhandlungen zu keinem befriedigenden Ergebnis geführt, da die Ansichten der beiden Parteien zu weit auseinandergegangen seien. Ähnlich schreibt Oekolampad in seiner Apologie an Willibald Pirkheimer von 1527[6]: er habe mehr und mehr erkannt, daß seine Ordensgenossen „suarum quam

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 109, S. 154ff.

[2] Ain predig und ermanung Joannis Oecolampadij von wirdiger ereenbietung dem sacrament des fronleichnam Christi (Bibliogr. Nr. 44; das „erennbietung“ ist in „ereenbietung“ zu verbessern).

[3] De gaudio resurrectionis sermo . . . , item alius in verba Thomae . . . , item de sacramento eucharistiae sermo (Bibliogr. Nr. 52).

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 119, S. 168f.

[5] „patris adhortante mandato“; der „pater“ ist am ehesten der Beichtvater (vgl. ebenda Nr. 101 u. 177).

[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 465, S. 28f.

divinarum constitutionum observantiores" seien; und als er ihnen das vorgehalten habe, hätten sie ihm „summa cum interminatione" befohlen, ihnen genau anzuzeigen, was in ihren Konstitutionen dem Worte Gottes entgegen sei; bei dieser Arbeit sei es ihm erst recht aufgegangen, „quantas abominationes in illorum statutis approbavit Rhoma, quantas tenebras amplexatus est orbis"; als er aber davon gesprochen habe, hätten sie ihn für einen Häretiker erklärt und vom Chorgebet ausgeschlossen[1]. Zu einem handgreiflichen Ergebnis dürfte also dieser erste Reformversuch Oekolampads nicht gelangt sein.

Einen zweiten Reformversuch Oekolampads haben wir vielleicht vor uns in einer Litanei.

Im Jahre 1523 erschienen drei Drucke folgenden Titels: „Ein Letaney zu Got, dem vater, in allen ångsten unnd den sterbenden in todesnŏten trostlich vorzůsprechen und zů beten." Einer von ihnen stammt aus der Druckerei Sigmund Grimms in Augsburg und trägt unter dem kurzen anonymen Vorwort die Bemerkung: „auszgangen zu Altomunster im MDXXIII. jar"[2]; ein anderer bringt diese Bemerkung ebenfalls unter dem Vorwort, aber zugleich auf dem Titelblatt[3]; der dritte Druck läßt sie unter dem Vorwort weg, setzt dagegen unter den genannten Titel auf dem Titelblatt den Zusatz: „auszgangen zů alten Münster durch d[octor] Joan[nem] Oecolampadi[um], MDXXiij"[4]. Ein vierter Druck trägt den nämlichen Zusatz auf dem Titelblatt: „auszgangen zů alten Münster durch d[octor] Joan[nem] Oecolampadi[um]"; doch ist die Jahreszahl in ein „1525" verwandelt[5]. Von diesen Sonderdrucken ging die Litanei in verschiedene Gebetssammlungen des Reformationszeitalters über: sie begegnet erstens in der 1531 erschienenen, bereits als vermehrte Auflage bezeichneten anonymen Augsburger Sammlung „Vil hailsamer unnd tröstlicher gebett, mitsampt ainer evangelischen beycht, gezogen ausz doctor Martinus Luther, doctor Urbanus Regius, doctor Joan[nes] Oecolampadius, doctor Jacobus Strausz, doctor Johann Speyser, d[octor] Johannes Böschenstain"[6]; sie begegnet zweitens in dem „Schönen gemainen bettbüchlein" des Augsburger Pfarrers Michael Weinmar von 1532[7]; und sie begegnet drittens in dem „Sonder schönen, nutzlichen betbüchlein" des nämlichen Mannes von 1535[8];

---

[1] „a precibus arcere".

[2] Bibliogr. Nr. 83; der bei Emil Weller: Repertorium typographicum, 1864, S. 187, Nr. 1610 als von „c. 1520" stammend genannte Druck ist ohne Zweifel identisch mit diesem Druck von 1523 (vgl. Weller, 1. Supplement, 1874, S. 31, Nr. 269).

[3] Bibliogr. Nr. 82.

[4] Bibliogr. Nr. 84; Beiträge, S. 194, Nr. 84.

[5] Beiträge, S. 195, Nr. 117a.

[6] Paul Althaus (d. Ä.): Forschungen zur Evangelischen Gebetsliteratur, 1927, S. 20.

[7] Bibliogr. Nr. 170; vgl. Althaus a. a. O., S. 40ff.

[8] Bibliogr. Nr. 178; vgl. Althaus a. a. O., S. 40ff.

in diesen beiden letztern Sammlungen trägt die Litanei die Überschrift: „Ain letaney zů Gott dem vatter, gemacht durch doctor Johan[em] Oecolampadij in betrachtung des leydens Christi“.

Über den Inhalt der Litanei ist folgendes zu sagen.

In der spätmittelalterlichen Kirche hatte, wie im öffentlichen und privaten Gebetsleben überhaupt, so auch in der Versehung der Kranken und Sterbenden die Allerheiligenlitanei ihren Platz[1]. Die wichtigsten Bestandteile der Allerheiligenlitanei sind die folgenden: An der Spitze steht: „Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison, Christe audi nos, Christe, exaudi nos“. Darauf folgt die Anrufung der Trinität: des Vaters, des Sohnes, des Heiligen Geistes: „sancta trinitas, unus deus, miserere nostri“. Dann werden mit „ora“ oder „orate pro nobis“ angerufen: Maria, die Erzengel und Engel, Johannes der Täufer, die Patriarchen und Propheten, die Apostel und Evangelisten, die Märtyrer und Bekenner, die heiligen Päpste und Lehrer, die heiligen Mönche, Eremiten, Priester und Leviten, die heiligen Jungfrauen und Witwen. Darauf wird mit „Libera nos“ Christus angerufen: „per incarnationem tuam, per adventum tuum, per nativitatem tuam, per crucem et passionem tuam, per mortem et sepulturam tuam, per resurrectionem et ascensionem tuam, per gratiam spiritus sancti, in hora mortis, in die iudicii“. Weiterhin folgt ein fünfzehnfaches „Te rogamus“ der „peccatores“, dann eine Anrufung des „Agnus Dei“. Den Schluß bildet wiederum das „Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison“[2].

Aus dieser Allerheiligenlitanei hat nun der Verfasser der vorliegenden Litanei den Eingang, d. h. das Kyrie eleison und die Anrufung der Trinität übernommen. Das Hauptstück der Allerheiligenlitanei dagegen, die Anrufung der ganzen himmlischen Zwischenwelt, läßt er weg. Ebenso fehlen die Schlußpartien: das „Te rogamus“, das „Agnus Dei“ und das „Kyrie eleison“. In den Mittelpunkt gerückt ist dafür der Teil, in dem sich die Allerheiligenlitanei auf die einzelnen heilsgeschichtlichen Ereignisse des Christuslebens beruft. Doch ist er umgestaltet, indem der Anruf von Christus weg an Gott gerichtet, indem das „libera nos“ in ein „erbarm dich unser“ verwandelt ist, und vor allem indem die sieben „Geheimnisse“ Christi zu hundertundzehn „Geheimnissen“ erweitert sind[3]. So be-

[1] Vgl. Ulrich Surgant: Manuale euratorum, lib. 2, consid. 12; RE³, Bd. 11, S. 535, Z. 17ff.

[2] Das obige Schema ist gegeben nach der Allerheiligenlitanei im „Hortulus animae“, Basel, bei Thomas Wolff, 1522, fol 56ff.; ein etwas abweichender Text (z. B. Fehlen der Anrufung der Trinität) gibt Surgant a. a. O.

[3] Ohne Zweifel wirkt hier der Rosenkranz mit seiner ganzen Anlage hinein; im Basler „Hortulus animae“ von 1522 ist der Rosenkranz (als erste der „orationes de beata virgine Maria“) geradezu überschrieben: „Rosarium cum articulis vitae Christi“ (fol. 67vo); es gab auch Rosenkränze der Lebensjahre Christi, der Wunden Christi usw.; Johannes Justus von Landsberg (1490—1539) überschreibt einen Rosenkranz: „An-

ginnt die Litanei nach der Anrufung der Trinität mit folgenden drei Artikeln: 1. „durch die menschwerdung Jhesu Christi Got vater vom hymel erbarm dich unser"; 2. „durch sein heylige geburt Got vater" usw.; 3. „durch sein heilige beschneydung Got vater" usw.; der 12. Artikel z. B. lautet: „durch das leben, die lere unnd volkummenhait seines vorlauffers unnd tauffers Johannis Got vater" usw.; der 23.: „durch das grosz wunderzaychen der erweckung Lazari Got vater" usw.; der 34.: „durch sein fürbet für uns und für die gantze kirchen, zů dir gethan, Got vater" usw.; der 45.: „durch die verleügnung Petri und das barmhertzige ansehen Christi Got vater" usw.; der 56.: „durch die spötlich begerung seines weyssagens, wer in geschlagen het, Got vater" usw.; der 67.: „durch sein herte und scharffe geyszlung Got vater" usw.; der 78.: „durch sein urtayl zů dem todt des creützes Got vater" usw.; der 89.: „durch die taylung seiner klaider von den crützigern Got vater" usw.; der 100.: „durch sein sibendes wort, als er sprach: Vater, in dein hende befilhe ich meinen geyst, Got vater" usw.; der 110. endlich: „durch sein zůkunfft zů dem letzten gericht, o barmhertziger himlischer vater, erbarm dich unser." Das Vorwort begründet all diese Änderungen folgendermaßen: „Ein letaney, darinn grosser tail des gantzen lebens und leydens Christi in der gedechtnus verneüt mag werden; dann durch den son sollen wir dem hymmlischen vater unser anligen fürtragen; er ist allain der mitler zwischen Gott und des menschen; in des verdienen allain sollen wir all unser hoffnung und vertrawen setzen und mügen allso zů Got dem hymmlischen vater schreyen in unsern anfechtungen, wye hernach volgt"[1].

dachtsübung des Lebens und Leidens Christi". Auch die Zahl 110 dürfte mit der Anlage der Rosenkränze zusammenhängen; das Schema dieser ist 1 + 10 (1 Credo und Paternoster + 10 Ave Maria; 1 Gebet + 10 Geheimnisse Christi, usw.); so gab es Rosenkränze von 55 (5 + 50) oder solche von 165 (15 + 150) Gliedern. In der Mitte liegen unsere 110 Glieder; nur ist hier das Grundschema 1 + 10 verwischt; die „Geheimnisse" Christi laufen von 1—110 ununterbrochen fort. Zum Ganzen vgl. Stephan Beissel: Geschichte der Verehrung Marias im 16. u. 17. Jahrhundert, 1910, S. 25ff. — Als mögliche Vorlage unserer Litanei nennt Joh. Barth. Riederer den im Jan. 1521 bei Grimm und Wirsung in Augsburg [!] erschienenen Druck: „Gebet und betrachtungen des lebens des mitlers Gottes und des mentschen unsers herrens Jesu Christi von anfang seiner hail[i]gen mentschwerdung, von allem seinen leyden bisz in das end seines allerbittersten sterbens ann dem holtz des hailigen creutzes, mentschlichs gemůet bewegend und raytzend zů andacht" (Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte, 2. Bd., 1765, S. 421ff.; Riederer rechnet auf Grund der Verwandtschaft dieser Schrift mit der Litanei sogar mit der Möglichkeit, daß Oek. „an diesem Büchlein großen Anteil habe"). Ein Exemplar dieses Werkes befindet sich auf der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin. Ohne Zweifel gehört es in dieselbe Literaturgattung wie die „Litanei"; aber bestimmte Anhaltspunkte einer unmittelbaren Beziehung der beiden Schriften oder gar einer Beteiligung Oek.s an den „Gebeten und betrachtungen" konnte ich nicht feststellen.

[1] Vgl. Bibliogr. Nr. 82.

Und nun, wer ist der Verfasser dieser Litanei?

Bei der Entscheidung darüber müssen wir berücksichtigen, daß nur einer der drei Drucke von 1523 die Bestimmung: „durch d[octor] Joan[nem] Oecolampadi[um]“ trägt, daß diese also aus der andern Bestimmung: „Auszgangen zu Altomunster“ von einem Nachdrucker erst erschlossen sein könnte, und daß der Urdruck und ein erster Nachdruck vielleicht nur diese letztere Angabe enthielten. Allerdings will gewiß auch sie auf Oekolampad als Verfasser hindeuten, wenn auch in etwas verschämter Weise. Und es ist demnach durchaus damit zu rechnen, daß die vorliegende Litanei von Oekolampads Hand stammt. Aber auch wenn das der Fall sein sollte, so hat er sein Werk, falls nicht bereits eine Ausgabe von 1521 oder 1522 existiert hat, nicht selbst zum Druck befördert, sondern die Litanei wurde vom Birgittenmönch Oekolampad zunächst nur handschriftlich verbreitet und erst ein Jahr nach seiner Flucht aus dem Kloster ohne sein Zutun veröffentlicht[1]. Doch kann die Verschämtheit der Angabe: „Auszgangen zu Altomunster“ auch den Sinn haben, daß man den Leser wohl auf Oekolampad hinweisen wollte, um die Litanei unter seine Autorität zu stellen, daß man es aber gerade deswegen so verhüllt tat, weil er nicht der eigentliche Verfasser war. So führt also die äußere Überlieferung der Schrift zu keinem ganz sichern Urteil über die Verfasserschaft.

Ähnlich steht es mit der innern Beschaffenheit. In seiner Predigt: „De laudando in Maria Deo“ tadelt es Oekolampad im Hinblick auf den Rosenkranz ausdrücklich, daß man Maria zehnmal mehr anrufe als Gott selbst[2]. Und so könnte die vorliegende Litanei sehr wohl der praktische Versuch Oekolampads sein, die Allerheiligenlitanei und den Rosenkranz so umzugestalten, daß darin Gott geehrt und gelobt wird. Nicht ohne Bedeutung ist ferner, daß auch im Formular der „Heymsuchung der Krancken“, das sich in der von Oekolampad zum mindesten mitverfaßten Basler Liturgie von 1526 findet[3], eine Litanei steht. Ohne Zweifel war Oekolampad also dem Gebrauch der Litanei auch als Reformator nicht abgeneigt. Allerdings trägt die Litanei von 1526 eine andere Gestalt als diejenige von 1523, indem ihre Anlage sich viel enger an diejenige der Allerheiligenlitanei anschließt und keinen Einbau vom Rosenkranz mit seinen „articuli vitae Christi“ her aufweist. Das schließt natürlich nicht aus, daß Oekolampad

[1] Von diesem unbekannten Herausgeber müßte dann auch die Kollekte am Schluß der Litanei stammen; denn sie beruht auf dem ersten Gebet in Spalatins Betbüchlein von 1522 (WA, Bd. 10², S. 496), kann also nicht mehr von Oek. im Kloster formuliert worden sein (vgl. Althaus a. a. O., S. 48, Anm. 1). Auch der der Kollekte vorangestellte Vers Röm. 8, 32 wäre dann wohl auf den Herausgeber zurückzuführen (vgl. dazu Julius Smend: Die deutschen evangelischen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe, 1896, S. 60).

[2] Siehe oben S. 139.

[3] Siehe unten S. 438ff.

der Verfasser der von Altomünster ausgegangenen Litanei ist; aber es ist auch nicht eine wesentliche Unterstreichung dieser Möglichkeit. So erscheint auch vom Inhalt her die Abfassung der „Letaney zu Got, dem vater, in allen ångsten unnd den sterbenden in todesnôten trostlich vorzûsprechen und zû beten" durch Oekolampad bloß als wahrscheinlich, aber nicht als gesichert[1].

6

Am 23. April 1520 war Oekolampad ins Kloster getreten, um, nachdem ihm die Wahrheit der bestehenden Kirche in entscheidenden Punkten erschüttert war, fern vom Treiben und von den unmittelbaren Anforderungen des Lebens in der Welt um die Erkenntnis einer bessern Kirche zu ringen. Bereits im Frühjahr 1521 war, wie uns die im Kloster entstandenen Schriften zeigen, der Kampf durchgekämpft, und Oekolampad steht vor uns als ein Mensch, der von der heiligen Schrift her einen gründlichen Umbau oder Neubau der Kirche zu vollziehen im Begriffe ist.

Der Aufriß ist dem Reformator Oekolampad im wesentlichen der gleiche wie dem Wimpfelingschüler und christlichen Humanisten: in Jesus Christus schafft Gott die Kirche als den mystischen Leib Christi, als die überirdisch-irdische Gemeinschaft von Christusmenschen, die über Raum und Zeit und Tod hinaus in Glauben und Liebe mit dem Haupte und unter sich verbunden sind und in einem neuen Leben der Demut und Heiligung stehen dürfen und stehen sollen. Aber diese Welt des auferstandenen Christus ist ihm nun nicht mehr identisch mit der römisch-katholischen Kirche, sondern diese ist jener als der wahren Kirche gegenüber zu einem fragwürdigen und verderbten Ausschnitt geworden: wer immer Christo im Glauben anhange und mit dem Haupte verbunden sei, ob er bei den Garamanten oder bei den Britanniern wohne, ob er Rom kenne oder nicht, ob er den Menschen angenehm oder verhaßt sei, sei auch mit uns vereinigt, wenn anders wir Glieder Christi seien, sagt Oekolampad in der Predigt: „De sacramento eucharistiae"[2].

[1] Den Anspruch, von Altomünster auszugehen, erhob noch eine weitere Schrift ähnlichen Inhalts, die bei Simprecht Ruff in Augsburg erschienene „Kurtze tågliche beicht zû Got, und von erkantnüsz sein selbs falschen grunds und des alten Adams, zû Altenmünster auszgangen, den closterfrawen daselbs zû ainem såligen newen jar des 1524. mittaylt" (Bibliogr. Nr. 102; vorhanden auf der Nationalbibliothek in Wien). Obwohl Georg Binder sie für Oek. in Anspruch nehmen wollte (Theologisch-praktische Monatsschrift, 7. Bd., Passau 1897, S. 388), scheint mir um der mystischen Grundhaltung der Schrift willen die Verfasserschaft Oek.s beinahe ausgeschlossen. Dieser Umstand verstärkt wohl das Fragezeichen, das wir hinter die Abfassung der andern „zu Altomünster ausgegangenen Schrift, der „Letaney", durch Oek. setzen mußten.

[2] Vgl. S. 145.

Im einzelnen sind für Oekolampads Theologie und Ekklesiologie am Abschluß seiner Klosterzeit folgende Punkte bedeutsam:

Das, was ihn zum Reformator macht, ist die Erkenntnis, daß die Kirche in ganz anderer Weise die Wahrheit, Heiligkeit und Liebe Gottes darzustellen und zu verwirklichen habe, als es die römisch-katholische Kirche tue. Gott sei „nostra summa, perfecta sanctaque lex"[1]. Das Wesen des „regnum Christi" bestehe darin, „quod immutet, innovet et emendet omnia"[2]. Die Bedeutung der Auferstehung Christi liege darin, daß wir nicht zurückkehren müßten, „in viam peccatorum", sondern daß wir wandeln dürften „in novitate et sanctimonia vitae"[3]. Gottes „voluntas" sei „sanctificatio nostra"[4]. Die Kirche sei „maxima sanctissimaque omnium respublica"[5].

Eine solche Kirche und solche Menschen zu sein, könnten wir aber nicht durch eigenes Werk erreichen, sondern nur dadurch, daß uns Gottes Gnade ergreife. Unser sei nur das „peccare"; daß wir zu Gott sprechen dürften: „Dominus meus, Deus meus" komme „ex gratia puraque gratia"[6]. Diese Gnade aber wirkt für Oekolampad nicht sakramental, sondern wird im Glauben ergriffen: „quam pestilens est incredulitas, tam vivifica est fides", heißt es[7]; gegenüber dem Sakrament der Buße aber wird betont: „fides ... aperit conscientias, excludit peccata, compeditos peccatis solvit"[8]; und gegenüber dem Sakrament der Eucharistie: „fides praesentem nobis facit Deum, fides Deo ipso nos pascit"[9]. Und in diesem Glauben ist uns auch die Rechtfertigung gegeben: „iustitiam nostram fides praestat; audacter dico: iustificatio nostra fides est"[10]. Allerdings ist dieses Ergreifen der Gnade Gottes im Glauben gelegentlich noch durchsetzt mit Elementen der Mystik; nicht nur in der Predigt vom 2. Juli 1520 spielt das beschauliche Leben noch eine große Rolle[11], sondern auch in derjenigen vom 30. Mai 1521 finden wir noch deutlich die Beschreibung einer mystischen Erhebung in die Wesenheit Gottes hinein[12].

Der rechtfertigende Glaube ist aber keineswegs das Ende der Wege Gottes, sondern nur das Mittel, um den Menschen in die „sanctificatio" und die „innovatio vitae" zu führen, um die „sanctissima respublica" zu verwirklichen. „Minime ociosa erit ea fides, brevi ad summa opera te extimulabit[13]." Von einem Menschen, der in der „nova vita" drinsteht, wird einmal gesagt: „prudenter humilis, humiliter iustus, iuste pius erit"[14]. Neben der „humilitas" legt Oekolampad besonderes Gewicht auf die Liebe; nach dem Apostel Johannes, dem „theologus", habe sich Gott als Liebe geoffenbart; von dieser Liebe müßten auch wir ganz durchdrungen werden, müßten ent-

[1] Vgl. S. 125.
[2] Vgl. S. 109.
[3] Vgl. S. 143.
[4] Vgl. S. 79 u. 142.
[5] Vgl. S. 130.
[6] Vgl. S. 142.
[7] Vgl. S. 127.
[8] Vgl. S. 130.
[9] Vgl. S. 144.
[10] Vgl. S. 144.
[11] Vgl. S. 135.
[12] Vgl. S. 144.
[13] Vgl. S. 127.
[14] Vgl. S. 125.

brennen „in amorem conditoris“ und ganz dem Heil der Brüder verpflichtet werden[1]. Aber auch wer in solcher Heiligung stehe, werde sich nicht für gerecht und heilig halten, sondern werde alle seine Werke mit Argwohn betrachten und ganz aus der Gnade Gottes leben wollen[2]. Allerdings finden sich auch noch Spuren der Werkgerechtigkeit: durch die „innovatio vitae“ geschehe der göttlichen Gerechtigkeit Genüge[3], und die Sünden „extinguuntur eleemosynis, diluuntur precibus puris, abolentur lacrymis, tolluntur mutuis condonationibus, expiantur sacrificiis necnon et aliis sanctis facinoribus“[4].

Daß das Stehen im Glauben und in der Heiligung ein Leben und Weben in der himmlischen Welt ist, ist für Oekolampad sehr wichtig. Aus der Augsburger Zeit stammt der Ausspruch, daß die Christen engelgleiche Menschen oder menschliche Engel sein sollen[5], und im Kloster schreibt er, daß die Glieder der Kirche „coelites sunt, licet in terra peregrinentur, angeli sunt, licet carne vestiantur, reges sunt, licet ὡς περίψημα habeantur“[6]. So steht ihm auch die Kirche der Irdischen in engster Verbindung mit Maria, den Heiligen und den Engeln. Die Hierarchie des römisch-katholischen Glaubens ist jedoch zerstört; gemeinsam wie Brüder und Schwestern stehen die Irdischen und die Himmlischen anbetend vor der göttlichen Trinität; allerdings läßt Oekolampad die Fürbitte der Heiligen noch so gelten, „wie wir uns auch befelhen inn ander frummer menschen gebett“[7]. Ebenso dürften wir den „Abgeschiedenen“ zugute „suffragia“ darbringen, allerdings nicht nach Art des römischen Aberglaubens[8].

Das wesentliche „sacramentum“ Gottes, die Menschen in diese „maxima sanctissimaque omnium respublica“ der Kirche hineinzustellen, ist das „verbum Dei“, das „verbum Dei“, von wem immer und wo immer es auch gesprochen sei: „an tu non dices verbum Dei sacramentum, si non aut ex cathedra aut in templo aut ab episcopo dicatur[9].“ Das „verbum Dei“ ist identisch mit der „evangelica doctrina“[10]. Diese, „das ewangelium und die ware haylge geschrift“, ist die einzige Norm[11]. Von da aus wird die Scholastik im wesentlichen als „mundana philosophia“[12] und als falsche Tradition verworfen[13]. Positiver ist die Stellung zu den Kirchenvätern; sie helfen die Heilige Schrift geradezu in ihrem eigentlichen Sinn erschließen; eine Spannung zwischen der Welt der Kirchenväter und derjenigen der Heiligen Schrift wird noch nicht gesehen.

Neben dem Sakrament des Wortes steht dasjenige der Eucharistie[14]. Der Opfercharakter der Messe wird klipp und klar abgelehnt. Dagegen behauptet

[1] Vgl. S. 126.
[2] Vgl. S. 125.
[3] Vgl. S. 141.
[4] Vgl. S. 132.
[5] Vgl. S. 98.
[6] Vgl. S. 130.
[7] Vgl. S. 137.
[8] Vgl. S. 118, 145.
[9] Vgl. S. 133.
[10] Vgl. S. 124.
[11] Vgl. S. 136.
[12] Vgl. S. 119.
[13] Vgl. S. 124.
[14] Vgl. S. 142ff.

Oekolampad die reale Gegenwart von Leib und Blut des erhöhten Christus; ob diese allerdings als Transsubstantiation oder als Konsubstantiation zu verstehen sei, will er den müßigen Schulen zur Entscheidung überlassen. Die Hauptsache sei, was der Glaube sich durch die „sacramentalia" oder „sancta symbola" sagen und schenken lasse. Zunächst habe Christus in Brot und Wein „monumenta mirabilium suorum" eingesetzt und präge durch sie seine Passion tief in unsre Herzen ein. Das rufe uns aber zu großer und tiefer „εὐχαριστία" auf und bewirke, daß wir uns Christo ganz zu eigen gäben. Weiterhin betont Oekolampad, daß uns das Sakrament des Leibes Christi im Glauben zum auferstandenen Christus emporhebe und uns mit den himmlischen Chören vereinige, ihn noch brennender zu lieben und gewaltiger zu preisen; allerdings gibt er zum Schluß diesem Gedanken noch eine Wendung ins Mystische. Endlich wird die Bedeutung des Abendmahles für die „cura mystici corporis Christi" dargelegt: nur wenn wir in der Liebe wüchsen, hätten wir das Abendmahl richtig genossen.

Von großem Werte für die Auferbauung der Kirche ist für Oekolampad schließlich das Bußinstitut[1]. Allerdings lehnt er das Bußwesen, wie es sich in der mittelalterlichen Kirche herausgebildet hatte, sozusagen ganz ab und gestaltet es, zum Teil in Anlehnung an das Bußsystem der alten Kirche, neu. In erste Linie rückt ihm die Buße und Beichte, in der der Mensch jederzeit unmittelbar vor Gott steht. In zweiter Linie steht die „confessio fraterna", die seelsorgerliche Beichte von Bruder zu Bruder; ihr eigentlicher Wert liege darin, daß der Nächste dem Nächsten in der Heiligung und im Wachstum des Glaubenslebens helfen könne. Daneben tritt dann drittens die Buße, die die Heiligkeit der Kirche, die „dignitas sanctimoniae christianae", die „gloria coelestis populi" zum Ausdruck bringen soll, d. h. die Buße als Handhabung der Kirchenzucht denen gegenüber, die in „crimina", in öffentliches Ärgernis erregenden Sünden drinstehen; allerdings gehe auch dieses „genus ecclesiasticum" nicht auf den Tod, sondern auf die Rettung des Sünders aus: „ecclesia mater est blanda et sponsi ... mansuetudinem olet"[2].

Das ist die Kirche Jesu Christi, um deren Auferbauung Oekolampad nun mitringen möchte. Es ist dabei natürlich nicht seine Meinung, aus der römisch-katholischen Kirche auszuscheiden und eine neue Kirche danebenzustellen, sondern sein Wollen ist, als einer, dem innerhalb der römisch-katholischen Kirche die Erkenntnis der wahren katholischen Kirche ge-

---

[1] Vgl. S. 121ff.

[2] Den Grund zu diesem Programm der Kirchenzucht hat Oek. bereits 1518 als Basler Pönitentiar gelegt, als er in seinen ersten Väterübersetzungen auf die „prisca sanctimonia" und die „primaeva austeritas" zurückgriff (vgl. oben S. 90). Wie weit dabei die Reste der öffentlichen Buße, die in Basel noch lebendig gewesen zu sein scheinen, von Einfluß waren, ist nicht zu bestimmen.

schenkt worden ist, nicht zu ruhen noch zu rasten, bis jene römisch-katholische Kirche nach dieser wahren katholischen Kirche umgestaltet ist, wobei die Möglichkeit einer Verschiedenheit in den äußern Riten durchaus offen sein soll. In diesem Sinne bleibt Oekolampad bis an sein Lebensende in voller Überzeugung ein katholischer Christ.

Daß er sich in diesem seinem reformatorischen Wollen weithin mit Luther berührt, ist offenkundig. Und doch besteht zugleich ein wesentlicher Unterschied. Luther wird zum Reformator, weil er im System der römisch-katholischen Kirche nicht zur Heilsgewißheit gelangen kann; Oekolampad wird zum Reformator, weil er in der römisch-katholischen Kirche die neue Kreatur in Christo nicht genügend verwirklicht findet. Luther geht es um die Rechtfertigung; Oekolampad sagt im Anschluß an 1. Thess. 4, 3 „voluntas Dei est sanctificatio nostra". Bei Luther steht im Vordergrund der Glaube, bei Oekolampad das, was aus dem Glauben fließt, die „pietas", die „sanctimonia", die „caritas" sowohl beim einzelnen als in der Gesamtheit des „corpus Christi mysticum". Luther vertritt ein stärker von Paulus, Oekolampad ein stärker von Johannes geprägtes Christentum[1]. Gewiß ist Oekolampads Durchbruch zur reformatorischen Erkenntnis nicht ohne Luthers Einfluß denkbar. Formal hat Luther dem von der Wimpfelingschen Reformbewegung und vom christlichen Humanismus vorstoßenden Oekolampad den Mut gegeben, mit letzter Kühnheit das Schriftprinzip zu ergreifen — ganz abgeschlossen ist allerdings in Altomünster diese Entwicklung noch nicht — und in seiner Handhabung die ganze Herrlichkeit der römisch-katholischen Kirche radikal in Frage zu stellen. Und auch inhaltlich hat Luther Oekolampad ohne Zweifel neue Blicke erschlossen: daß Oekolampad so klar und kräftig die neue Kreatur aus der Gnade, der Rechtfertigung und dem Glauben heraus entfaltet, dürfte er von Luther her empfangen haben. Aber als Lutheraner darf man Oekolampad dennoch nicht ansprechen; sein reformatorisches Wollen ist eigener Art[2]; es prägt sich in ihm bereits im Anfang deutlich einer der Typen aus, die zusammen den reformierten Protestantismus bilden sollten[3].

[1] Vgl. dazu Walter von Loewenich: Luther und das Johanneische Christentum, 1935.

[2] Das zeigt sich gerade auch in den oben charakterisierten Ausführungen Oek.s über das Abendmahl sowohl wie über die Buße. Was Luther sowohl im Abendmahl wie im Bußinstitut zentral ist, die Versiegelung der Sündenvergebung (vgl. z. B. aus den Invocavitpredigten vom März 1522 WA, Bd. 10³, S. 51 f., 61 ff.), das spielt für Oek. kaum eine Rolle: das Abendmahl ist ihm Vergegenwärtigung der Passion Christi, Danksagung, Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn und Erweckung zur „cura corporis mystici Christi"; das Bußinstitut dagegen bildet er um einerseits zur seelsorgerlichen Beratung auf die Heiligung und das Wachstum in der „pietas" hin und zur Kirchenzucht andrerseits. Allerdings darf man den Gegensatz auch nicht überspannen (vgl. gerade die genannten Invocavitpredigten).

[3] In dieser Linie bewegen sich auch die ausdrücklichen Aussagen Oek.s über Luther: er kann wohl einmal sagen, durch Luther habe er gelernt, „parum, imo nihil nobis,

Daß sich der Durchbruch Oekolampads zur reformatorischen Erkenntnis unter vielen Nöten innerer Loslösung und äußerer Bedrängnis vollzog, ist klar. Aber durch alle diese Nöte ging er doch unbeirrbar seinen Weg und fällte seine Entscheidungen tapfer und kühn nur aus der Verantwortung der göttlichen Wahrheit gegenüber heraus[1].

Die inneren Nöte hatten ihn ins Kloster getrieben, sie waren es vielleicht auch gewesen, die ihn im Anfang der Klosterzeit aufs Krankenlager warfen[2]. Als er sich später zur symbolischen Auffassung des Abendmahles durchrang, mußte er sich oft fragen, ob er allein vom Angesichte Gottes verworfen sei, daß er da widerstehen müsse, wo sonst fast niemand widerstrebe[3]. Es ist möglich, daß ihn ähnliche Zweifel bereits im Kloster peinigten, als er durch nicht minder schwere Entscheidungen und Loslösungen hindurch mußte.

Mehr wissen wir von den Anfechtungen, die von außen kamen. Als das „Judicium de Luthero" erschienen war, schrieb Eck sowohl an Oekolampad selbst wie an den Augsburger Rat unter heftigen Drohungen, es müsse die Veröffentlichung rückgängig gemacht werden[4]. Noch gewaltiger war die Rückwirkung des Büchleins von der Beichte: der päpstliche Nuntius Aleander meldete darüber nach Rom, Oekolampad, „uno delli piu grandi satrapi in la accademia Germanica", gehe in der Bekämpfung des Beichtinstituts noch viel weiter als Luther[5], und der kaiserliche Beichtvater Glapio unternahm es, die bayrischen Herzöge gegen Oekolampad mobil zu machen[6]. Solche Bedrohungen wirkten auf die Klosterbrüder zurück: wir hören von der „pusillanimitas ac inscitia" des Beichtvaters, die Oekolampad zu schaffen machten[7], wir hören von den schärfsten Spannungen innerhalb der Klostergemeinde[8].

---

multum, imo omnia Christo deo" zuzusprechen (vgl. S. 109); im übrigen jedoch erhebt er ihn mehr als Verächter der weltlichen Dinge, Gesinnungsgenossen des christlichen Humanismus und radikalen Kirchenkritiker (vgl. S. 109). Dabei deutet er aber auch unverkennbar Vorbehalte an: „quis tam felix, qui nusquam dormitet" (vgl. oben S. 124), und noch stärker in einem Brief vom 15. April 1522; er könne nicht wie die Römischen „plaeraque in Luthero damnare", „etiamsi Lutheranus appellari velim minime" (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 125, S. 178).

[1] Vgl. z. B. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 98 u. 115.

[2] Vgl. oben S. 115.

[3] In der Schrift von Theobald Billikan von 1526 (vgl. unten S. 298).

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 98 u. 100.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 105.

[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 465, S. 28, u. Nr. 971, S. 746f.

[7] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 101, S. 144.

[8] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 119, S. 168f.; Bd. 2, Nr. 465, S. 29. — Einige Mitmönche scheinen Oek. innerlich bis zu einem gewissen Grade gefolgt zu sein; wenigstens trägt das Würzburger Exemplar von Oek.s Beichtbüchlein die Widmung: „nobili viro Wilhelmo de Zell ex fratribus in Altomünster" (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 93, Anm. 4);

Schließlich schien sowohl für Oekolampad als für seine Freunde als für seine Ordensgenossen die einzige Rettung aus all den Gefahren und Bedrohungen und Schwierigkeiten die Flucht aus dem Kloster. Am 23. Januar 1522 erfolgte sie[1]: „mittebant amici equos", berichtet Oekolampad selbst, „dimissoriae literae concessae sunt, cum iusto viatico dixi „valete" et liber factus sum"[2].

---

vielleicht darf man auch die beiden geheimnisvollen Veröffentlichungen, die den Vermerk tragen: „auszgangen zu Altenmunster" (vgl. oben S. 147 u. 151), mit solchen Klosterbrüdern in Verbindung bringen; ob der eine oder andere von ihnen Oek. auch äußerlich folgte durch die Ablegung des Ordensgewandes, bleibt ungewiß (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 986, Anm. 12 [S. 782]).

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 986, S. 781.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 465, S. 29.

Sechstes Kapitel

Nach der Flucht aus dem Kloster

(Ende Januar bis Mitte November 1522)

1

Im Februar 1522 treffen wir den flüchtigen Oekolampad im Versteck zu Mainz oder in dessen Umgebung. Sein Vertrauter ist Kaspar Hedio, Capitos Nachfolger in der Mainzer Domprädikatur[1]. Auch mit dem Mainzer Theologieprofessor und Dompfarrer Johann Stumpf von Eberbach trat er in Beziehung[2], vielleicht auch mit dem Domherrn Marquard von Hatstein[3]. Der kurfürstliche Hofrat Capito weilte zunächst in Halle, nahm aber auf die Nachricht hin, daß sein Freund Oekolampad aus dem Kloster verschwunden sei, Urlaub, um allfälliges Unheil von ihm abzuwenden, und fand den Vermißten unerwarteterweise, wie es scheint, im Hause Stumpfs, im Gespräch mit Hedio[4].

Von Mainz aus tauchte Oekolampad Ende Februar für einige Tage in Heidelberg auf. Sofort trat die Artistenfakultät durch den Dekan Philipp Münch sowie die Professoren Johann Marquard und Johann Brenz mit ihm in Verbindung, um ihn für die Übernahme der Griechischprofessur zu gewinnen. Oekolampad wäre nicht abgeneigt gewesen, die Aufgabe zu übernehmen. Aber da die Ankunft des Kanzlers sich verzögerte, kehrte er in sein Versteck zurück, um die förmliche Berufung dort zu erwarten. Aber es erfolgte nichts mehr: die Universität wagte es schließlich doch nicht, den flüchtigen Klosterbruder anzustellen[5].

Ein ähnliches Angebot machten die Herzöge von Bayern, indem sie Oekolampad einen Lehrstuhl der Universität Ingolstadt anboten. Aber sie knüpften an dieses Angebot die Bedingung, daß er sich nachträglich vom Papst Dispens von den Ordensgelübden geben lasse und sich von Luther lossage. Darauf aber konnte er nicht eingehen: „ego non video, quod possim damnare christiane in Luthero plaeraque cum Rhomanis, etiamsi Lutheranus appellari velim minime". So zerschlug sich auch diese zweite Berufung[6].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 117ff.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 122ff.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 124.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 971, S. 747.
[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 121.
[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 124f.

Mittlerweile bahnten sich Beziehungen zu Franz von Sickingen an. Wohl noch im März 1522 begab sich Oekolampad zu ihm auf die Ebernburg, um mit ihm zu verhandeln. Wider Erwarten wurde er, wohl damit die Schloßgemeinde während der Fastenzeit kirchlich versorgt sei[1], sofort angestellt, so daß er seine finanziellen Verpflichtungen seinem „optimus hospes" gegenüber nicht mehr selbst regeln konnte, sondern die Angelegenheit durch Hedio in Ordnung bringen lassen mußte[2]. So war er Schloßkaplan auf der Ebernburg geworden.

2

Die Zeit der Stellenlosigkeit in Mainz verbrachte Oekolampad nicht müßig. Vielmehr machte er sich in neuem Anlauf an die Übersetzung griechischer Kirchenväter, und auch auf der Ebernburg setzte er diese Arbeit in umfassender Weise fort.

Unter den wenigen Habseligkeiten, die Oekolampad bei der Flucht aus dem Kloster hatte mitnehmen können[3], befand sich jene Johannes-Damascenus-Handschrift, die ihm Bernhard Adelmann zur Verfügung gestellt hatte[4]. Sie enthielt auch die Lebensbeschreibung des Damaszeners aus der Feder eines nicht genau zu bestimmenden Patriarchen Johannes von Jerusalem[5]. Diese Lebensbeschreibung übersetzte nun Oekolampad und sandte die Arbeit samt der Handschrift und einem Begleitschreiben an Bernhard Adelmann. In diesem Schreiben führte er aus, daß Johannes von Damaskus bei den „praeclara ingenia" seines Jahrhunderts nicht hoch im Kurse stehe, weil bei ihm die „evangelica puritas" mit dem Schmutz der Philosophen vermischt sei. Dennoch sei es auch heute noch sowohl den Mönchen wie allen Frommen heilsam, „vitam probati monachi" zu lesen. Er, Oekolampad, sei trotz seiner Flucht aus dem Kloster keineswegs gegen das klösterliche Leben eingenommen. Aber da es seiner Seele nicht mehr sicher genug gewesen sei, erkläre er sich mit mehr Recht als „monachum, imo Christianum" nun, da er weder an Ort noch Kleid noch Zeit noch Person gebunden sei, wenn Gefahr dränge[6]. Übersetzung samt Begleitschreiben gab, wie

[1] Vgl. dazu Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 128, S. 187; die Fastenzeit begann im Jahre 1522 am 5. März; Ostern war am 20. April.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 123.

[3] Über die Konfiskation der wertvollen Bibliothek Oek.s durch den Herzog von Bayern vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 150; Bd. 2, Nr. 986.

[4] Vgl. oben S. 117.

[5] MSG, Bd. 94, Sp. 430ff.; Bardenhewer, 5. Bd., 1932, S. 53; Staehelin; Väterübersetzungen, S. 63.

[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 117. — Diese Stelle gab Niklaus Ellenbog Anlaß zu seiner Abhandlung: „De secessu Oecolampadii de monasterio sancti Altonis" (vgl. ebenda, Anm. 6). — Ähnlich wie oben schreibt Oek. wohl zu gleicher Zeit an einen Freund

es scheint, Bernhard Adelmann unverzüglich bei Sigmund Grimm in Druck[1].

Für die weitere Übersetzertätigkeit Oekolampads war es von größter Bedeutung, daß er in Mainz auf einen aus dem 9. oder 10. Jahrhundert stammenden Pergamentkodex stieß, der etwa fünfzig Predigten und Traktate des Johannes Chrysostomus enthielt. Der Kodex gehörte dem Basler Dominikanerkloster und war von Capito, nachdem er selbst in Basel zwei Stücke daraus übersetzt hatte, nach Mainz mitgenommen worden[2]. Dadurch daß ihn Oekolampad nun vorfand, wurde er in besonderer Weise der Übersetzer des großen Predigers und Exegeten aus der antiochenischen Schule der „historisch-philologischen Auslegungsmethode"[3].

Zuerst machte er sich hinter die Homilie über 1. Kor. 15, 28: „cum autem subiecta fuerint illi omnia . . ."[4]. In einem Tage vollendete er die Übersetzung und sandte sie an Hedio. Johannes Chrysostomus, „minister in domo Dei maximae frugis", führt er im Begleitschreiben aus[5], verstehe es besonders gut, „spiritualia convivia ex affluentibus sacrarum literarum divitiis" zuzubereiten. Hedio möge für die Drucklegung besorgt sein, da für ihn, Oekolampad, gegenwärtig nicht nur „publicus conspectus", sondern auch „notior secessus" wenig geraten sei[6]. Im März 1522 ging das Schriftchen in der Tat bei Johann Schöffer in Mainz in die Welt hinaus[7].

Bald darauf folgte eine zweite Übersetzung aus dem Basler Kodex, diejenige der Homilie über 1. Kor. 11, 19: „Oportet et haereses esse"[8]. Chryso-

(Beatus Rhenanus ?): „amisi monachum, inveni christianum; confer nunc utrunque!; sed dices, num olim christianismum abiecerim ?; nondum hoc fateri libet; nam sic nec monachum abiecerim; salvus enim erat et in monasterio christianismus; et nunc relicto eo nondum periit id, quod ad internum spectat monachum" (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 119). In einem Schreiben an einen weitern Unbekannten heißt es: „nihil mali est, quod amiseris monachum; gaude potius, quod redditus sit tibi christianus" (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 120).

[1] Joannis Damasceni vita a Joanne, patriarcha Hierosolymitano, conscripta nuperque ab Oecolampadio in Latinum versa (Bibliogr. Nr. 62); vgl. dazu Literarisches Museum, 2. Bd., Altdorf 1778f., S. 295.

[2] Vgl. Staehelin: Väterübersetzungen, S. 70.

[3] Bardenhewer, Bd. 3, S. 355.

[4] Bardenhewer, Bd. 3, S. 344; Staehelin: Väterübersetzungen, S. 70; den griechischen Text und wichtige Bemerkungen zu Oek.s Übersetzung bietet Sebastian Haidacher: Drei unedierte Chrysostomus-Texte einer Basler Handschrift, in: Zeitschrift für kath. Theologie, Bd. 30, 1906, u. Bd. 31, 1907.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 118.

[6] Danach scheint sich Oek. nicht in Mainz selbst versteckt zu halten; doch ist damit zu rechnen, daß er sich absichtlich in einer den wahren Sachverhalt verschleiernden Weise ausdrückt.

[7] In dictum apostoli ad Corinthios: „Cum autem subiecta fuerint illi omnia . . ."; sermo beati Joannis Chrysostomi, interprete Joanne Oecolampadio (Bibliogr. Nr. 63).

[8] MSG, Bd. 51, Sp. 251 ff.; Staehelin: Väterübersetzungen, S. 70 f.

stomus führe aus, legt Oekolampad in der Widmung an den „syncerioris theologiae eruditissimus consummatissimusque magister", den genannten Mainzer Theologen Johannes Stumpf von Eberbach, dar, daß die Spaltungen nicht von Gott, sondern vom Teufel stammten. Das gelte auch für die Gegenwart. Der evangelische Same, den Christus vom Himmel gebracht habe, sei nur spärlich und verfälscht ausgestreut worden, dagegen sei allenthalben das Unkraut „nugarum nostrarum" daruntergemischt worden. So sei eine traurige Saat aufgegangen. Von unseren zweifelhaften Werken hätten wir Heil und Gerechtigkeit erwartet und nicht „e fide, qua sola Deum meremur et qua sola vivet iustus"; die göttlichen Verheißungen seien vergessen worden; die „mysteriorum symbola" seien den Würdigen verweigert, den Unwürdigen hingeworfen, die christliche Freiheit sei durch Lasten eingeengt, das Licht der Wahrheit durch vielfältige Zeremonien verdunkelt worden. Wer wisse noch, was es heiße, im Geist und in der Wahrheit anzubeten, wer verleugne sich noch und nehme sein Kreuz auf sich? Nun aber würden diejenigen, die den Brand aufdeckten, als Brandstifter, diejenigen, „qui pure pacem atque evangelium praedicant", als Anführer bezichtigt. Aber das sei kein Grund, nicht mehr frei das Evangelium und lauter Christum zu verkündigen[1]. Im April 1522 erschien auch diese Übersetzung bei Johann Schöffer in Mainz[2].

Als Oekolampad auf die Ebernburg übergesiedelt war, wurde ihm der Basler Kodex sofort nachgesandt, und er fuhr unermüdlich fort, ihn auszuschöpfen: alle Stücke, die noch unübersetzt und unveröffentlicht waren, wollte er bearbeiten[3]. Am 10. Juli 1522 berichtet Wilhelm Nesen aus Frankfurt a. M., Oekolampad sei bei ihm zu Gaste und habe etwa zwanzig Homilien des Chrysostomus übersetzt[4]. Am 15. Oktober meldet Oekolampad selbst wiederum von der Ebernburg an Hedio, die Zahl der übersetzten Stücke sei auf über vierzig angewachsen[5]. In der Tat können wir neben den beiden bereits genannten Homilien vierundvierzig weitere Übertragungen aus dem Basler Kodex nachweisen[6].

Während der Ebernburger Zeit Oekolampads erschien von diesen im Druck allerdings nur jene mächtige Homilie über 1. Kor. 16, 1ff. „de eleemosyna et collatione in sanctos", die Johannes Chrysostomus aus dem Stegreif gehalten hatte, als sich ihm beim Gang zur Predigt auf dem Markte Antiochiens ein Bild furchtbarsten menschlichen Jammers dargeboten hatte: wie Gott seine Sonne aufgehen lasse über Böse und Gute, so sollten

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 122.

[2] In dictum apostoli: Oportet et haereses esse ..., sermo divi Joannis Chrysostomi, interprete Joanne Oecolampadio (Bibliogr. Nr. 64).

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 123, 131.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 129.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 131.

[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 131, Anm. 2[!].

auch wir tun und, „ὅταν ἐλέους καιρὸς ῃ καὶ φιλανθρωπίας", die Armen pflegen, den Hunger stillen, von der „θλίψις" befreien und nichts weiter ausforschen[1]. Die Predigt war damals, als Oekolampad sie übersetzte, besonders zeitgemäß, indem an verschiedenen Orten, nicht zuletzt unter dem Einfluß von Luthers Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung" von 1520[2], eine Neuordnung der Armenpflege im Gange war. Eine solche Neuordnung beschloß z. B. am 24. Januar 1522 der Wittenberger Rat, am 27. März folgte Augsburg, am 23. Juli Nürnberg; die Nürnberger Ordnung wurde u. a. von Cratander in Basel nachgedruckt mit dem Zusatz: „welche wyrdig und vast nützlich were einem yeden land, stat oder gemainden, mit allem fleisz anzenemen und nachzevolgen". Im Jahre 1523 erhielten ebenfalls neue Ordnungen etwa die Städte Straßburg und Kitzingen am 4. und 30. August. Unter solchen Umständen erschien die Chrysostomusübersetzung Oekolampads über die Pflicht den Armen gegenüber[3]. So ist es begreiflich, daß sie nicht nur in zwei Ausgaben lateinisch ausging, in einer Mainzer Ausgabe vom August 1522 und in einer Augsburger Ausgabe Sigmund Grimms[4], sondern daß sie auch ins Deutsche übersetzt wurde — durch den Ulmer Prediger Johann Diepold — und in dieser Form sogar drei Auflagen erlebte[5].

3

Die eigentliche Aufgabe Oekolampads auf der Ebernburg war aber natürlich nicht das Übersetzen griechischer Kirchenväter, sondern die Ausübung des Amtes eines Schloßkaplans.

Schon in seinem ersten Schreiben, das er von der Ebernburg ausgehen

---

[1] MSG, Bd. 51, Sp. 261 ff.; Bardenhewer, Bd. 3, S. 340; Staehelin: Väterübersetzungen, S. 71; Chrysostomus Baur: Johannes Chrysostomus und seine Zeit, 1. Bd., 1929, S 315.

[2] WA, Bd. 6, S. 381 ff.

[3] Vgl. dazu 1. Gerhard Uhlhorn: Die Christliche Liebesthätigkeit, 2. Aufl., 1895, S. 515 ff.; 2. Otto Winckelmann: Die Armenordnungen von Nürnberg (1522), Kitzingen (1523), Regensburg (1523) und Ypern (1525), in: Archiv für Reformationsgeschichte, Jg. 10 u. 11, 1913 u. 1914; 3. Otto Winckelmann: Über die ältesten Armenordnungen der Reformationszeit (1522—1525), in: Historische Vierteljahrsschrift, 17. Jg., 1914/15; 4. Otto Winckelmann: Das Fürsorgewesen der Stadt Straßburg, 1922, S. 75 ff.

[4] Bibliogr. Nr. 69 u. 70.

[5] Bibliogr. Nr. 71, 72, 74. — Am 15. Okt. 1522 schreibt Oek. an Hedio, er möchte dafür sorgen, daß sein, Oek.s, Chrysostomus „in tria vel duo volumina" eingebunden werde (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 131). Ohne Zweifel handelt es sich um die Chrysostomusausgabe, die soeben in fünf Bänden bei Cratander erschienen war; der fünfte Band, datiert vom Aug. 1522 (Bibliogr. Nr. 68), enthielt bereits die beiden ersten Chrysostomusübersetzungen Oek.s vom März und April 1522.

ließ, in dem Brief an Hedio vom 8. April, spielt er auf diese Amtspflichten an: Hedio möge in der Verkündigung des Evangeliums fortfahren; er, Oekolampad, wolle es auch tun den dreien oder sechsen gegenüber, „qui sacrum audiunt evangelium“[1]. Ähnlich schrieb er am Karfreitag, am 18. April, an denselben Hedio: sie beide hätten heute gepredigt, Hedio „ad ecclesiam gravem“, er, Oekolampad, „ad unum et alterum“, mit welcher Stärke Christus seinen Feinden entgegengegangen sei[2].

Doch als Schloßkaplan hatte er nicht nur zu predigen, sondern auch die Messe zu lesen. Und an diese Verpflichtung knüpft sich nun ernsthafteste reformatorische Bemühung.

Nachdem er bereits am 8. April Hedio gebeten hatte[3], ihm Luthers Schrift „De abroganda missa privata“ vom Januar 1522[4] zu senden, trat er am 25. Mai in einer Predigt über die Evangelienperikope des Tages: „Venit hora, cum iam non in parabolis loquar vobiscum“ (Joh. 16, 25) mit der Erklärung vor seine kleine Gemeinde, er werde von nun an in der Meßliturgie die Evangelien- und Epistelperikope in deutscher Sprache vorlesen. Das verlange die Liebe, die Liebe verlange allerdings auch, daß er andere Änderungen nicht vornehme. Würde er ihnen, den Zuhörern, das Wort Gottes nicht in deutscher Sprache vortragen, so würde er sie um ihr Recht betrügen[5]. Denn nichts sei nützlicher und gehöre mehr ihnen als das Wort Gottes. „Verbo Dei e tenebris ad lucem transitis et illustramini; verbum Dei vos praecedit in hoc deserto ut columna ignis per noctem; verbo Dei ut sagena quadam a spiritualibus piscatoribus in portum trahimini . . .; verbo Dei, ut clavi, vobis coelos aperiunt apostoli, si ipsos auditis, vel vos inferis et exterioribus tenebris obnoxios relinquant, si contemnitis; verbo Dei muniti stare potestis adversus principes et potestates mundi, adversus rectores tenebrarum harum[6], adversus spiritalia nequiciae in coelestibus; verbo Dei ut coelesti pane et vero manna vegetamini et crescitis in virum perfectum . . .; at quid multis?; ubi verbum Dei, ibi abesse non potest Christus; itaque dum me auditis, non me auditis, sed Petrum vel Paulum vel Joannem vel cuius scriptura recitatur, imo non illos auditis, sed in ipsis Christum.“ Von dieser Bedeutung des Wortes Gottes her rechtfertige sich die geplante Änderung durchaus. Noch wolle er, bemerkt Oekolampad zum Schluß, kurz drei andere Punkte der Messe berühren: das

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 123.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 126.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 123.
[4] WA, Bd. 8, S. 398ff.
[5] Oek. sagt in Beziehung auf die „veteres“: „nos magis veterum candidos mores, ardentem fidem, sequacia et obedientia pectora, facilitatem et sanctimoniam admiremur, imo imitemur“; aber in der vorliegenden Frage könnten sie uns nicht binden.
[6] In den Separatdrucken von 1522 steht das „mundi“ vor „rectores“; der obige Text gibt den Befund von Epp. 1536, fol. 15[vo] wieder.

Besprengen mit Weihwasser, das Anzünden der Kerzen, das Darbringen von Gaben. Das Besprengen mit Weihwasser rufe auf zur „purificatio mentis" durch demütiges Sündenbekenntnis, das Anzünden der Kerzen fordere auf, sich vom Worte Gottes erleuchten zu lassen, die Darbringung der Gaben aber bedeute, daß wir uns selbst opfern und ebenso Dank darbringen sollten. Und endlich sollten wir kommunizieren, vornehmlich „spiritualiter", aber auch indem wir die „signa sacramenti" gebrauchten, „quo magis firmaretur vestra fides et vos capiti corporique Christi incorporaremini, unum cum ipso spiritum assequuti"[1].

Bereits am 1. Juni 1522 interpellierte Hedio Oekolampad über das, was auf der Ebernburg vorgehe: man erzähle sich, Oekolampad lese Epistel und Evangelium „Alemannica lingua", den Meßkanon lese er überhaupt nicht oder tue ihn „brevissimis verbis" ab, endlich unterlasse er allerhand Zeremonien, „quibus libenter et cum fructu in utraque, hoc est vivorum et mortuorum, memoria utuntur quidam". Er möge doch sofort berichten, was an den Gerüchten wahr sei[2].

Oekolampad willfahrte dieser Bitte durch ein langes Schreiben. Gerne antworte er; denn was zur „gloria Dei" und zur „utilitas proximi" beitrage, dürfe offen herausgesagt werden. Er habe nichts anderes getan, als daß er „in liturgia" Epistel und Evangelium deutsch und nicht lateinisch „popello huius arcis" vorgetragen habe; alles, was sonst berichtet werde, sei falsch. Die kirchlichen Gesetze seien wegen der Menschen da und nicht umgekehrt. Was die „utilitas proximi" und die „gloria Dei" verlange, müsse durchgeführt werden, auch wenn es gegen die gewohnte Sitte gehe. Einen Bischof zu fragen, sei nicht nötig gewesen, um so weniger als die Bischöfe meistens wenig Bischöfliches mehr an sich trügen. Die Sache habe sich so zugetragen: In der Fastenzeit sei es möglich gewesen, das lateinisch vorgelesene Evangelium auszulegen und „familiariter ad pietatis studia" zu vermahnen. Nach Ostern aber habe die Schloßgemeinde nicht mehr Zeit gehabt, solange im Gottesdienst zu verweilen. Da habe Franz von Sickingen mit Diether von Dalberg und Hartmut von Kronberg zusammen den Vorschlag gemacht, nur noch an den Sonn- und Festtagen das Meßamt zu halten, an den gewöhnlichen Tagen aber nur das Wort des Herrn zu verkünden. Auch er, Oekolampad, hätte das billigen können; aber er habe doch die Messe an den gewöhnlichen Tagen nicht fallen lassen wollen. So sei man übereingekommen, die Messe täglich beizubehalten, aber Epistel und Evangelium

---

[1] Die Predigt hat Oek. seinem unten genannten Schreiber an Hedio eingefügt; so ist sie zu finden in den verschiedenen Publikationen dieses Schreibens (vgl. S. 165, Anm. 1). Außerdem findet sie sich in deutscher Übersetzung: 1. bei Hagenbach, S. 191ff.; 2. bei J. Schneider: Die erste und die letzte evangelische Predigt auf der Ebernburg, 1. Aufl., 1872; 2. Aufl., sine anno.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 127.

deutsch zu lesen. Im übrigen sei nichts vorgenommen worden. Er sei nicht so kühn, das zu ändern, was er guten Gewissens beibehalten könne; und auch der Meßkanon scheine ihm nicht gefährlich. Gewiß sei vieles eitel, was „de opere operante et opere operato, de applicatione meriti missarum, de dignitate sacrificorum" gelehrt werde. Aber er gehe nun eben, nachdem er aus der Finsternis herausgerissen und Barmherzigkeit erlangt habe, zum Altare als „conscius meae infirmitatis, certus benignitatis Christi, memor peccatorum meorum, memor et promissionum Christi, nihil habens, quod retribuam, et inveniens calicem, quem accipiam". Auch der Name „sacrificium" und „oblatio" störe ihn nicht: einerseits dürfe man darunter die Wiederholung des Opfers verstehen und andrerseits die Darbringung unser selbst; „offerimus enim nos ipsos et alios Christo hostiam vivam atque Deo placentem". Darum habe er nichts weiter geändert; aber auch wenn er einige Gebete oder Worte weglassen würde, dann wäre es keine Sünde. Christus möge geben, „ut in suam gloriam cedant omnia"[1].

Bei diesem Stand der Dinge, wie ihn Oekolampad etwa Anfang Juni 1522 beschreibt, blieb man allerdings nicht stehen. Am 10. Juli meldet Wilhelm Nesen an Zwingli, was er von Oekolampad bei dessen Besuch in Frankfurt persönlich gehört haben will: Evangelium und Epistel würden deutsch gelesen, der Meßkanon aber so, daß er von allen gehört werden könne[2]. Von andern Neuerungen spricht sodann Hartmut von Kronberg in seinem am 14. August von der Ebernburg aus an Luther gerichteten Brief: „allen tag leset man zu Ebernbergk ein stück der episteln und evangelii unter der mesz zu Teutsch und nach der mesz ein propheten, des gleichen abends zu der Salve-zeit"[3].

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 128. — Die Anfrage Hedios sowie die Antwort Oek.s samt der eingeschobenen Predigt erschienen sofort im Druck (vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 129 u. 130). Es liegen drei lateinische Ausgaben vor mit dem Titel: „Quod expediat epistolae et evangelii lectionem in missa vernaculo sermone plebi promulgari Oecolampadii ad Hedionem epistola" (1. Beiträge, S. 193, Nr. 66a; 2. Beiträge, S. 193, Nr. 66; 3. Bibliogr. Nr. 65 [auf der Titelbordüre die Initialen V. M. (= Ulrich Morhart?)]); das Ganze ist auch aufgenommen in Epp. 1536 (1548), fol. 11vo ff.; Epp. 1592, S. 51 ff.; weitere Fundorte siehe Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 128. Eine deutsche Übersetzung des schon genannten Ulmer Predigers Johann Diepolt erschien unter dem Titel: „Ain schöne epistel Oecolampadii an Caspar Hedion, das es zymlich nutz und gůt sey, das die epistel und das evangelium in dem ampt der mesz in Teütscher sprach dem volck vorgelesen und verkündet werd, durch Johannem Diepolt zů Ulm verteütscht" (Bibliogr. Nr. 67). Im selben Jahre 1522 erschien folgende Schrift von Diepolt selbst: „Ain nützliche sermon zu allen christenmenschen von der rechte evangelische mesz und von der beraytung zů dem tisch Gottes, von dem trost der sterbenden menschen unnd dancksagung für dz blůt Jhesu Christi" (Julius Smend: Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe, 1896, S. 32).

[2] Corp. ref., Bd. 94, S. 536.

[3] WA, Briefwechsel, Bd. 2, S. 588. — Bereits am 23. Juni 1522 schrieb Sickingen in seinem „Sendbrieff zu underrichtung etzlicher artikel christliches glaubens" an

Wesentlich führen allerdings diese Neuerungen nicht über das hinaus, was in Oekolampads Schreiben an Hedio berichtet ist. Ein anderes Bild zeigt jedoch eine kleine Schrift, die in sieben deutschen und vier holländischen Ausgaben vorliegt, „Das testament Jhesu Christi, das man biszher genent hatt die mesz, verteütscht durch Joannem Oecolampadion, ecclesiasten zu Adelnburg, zu hayl allen evangelischen“[1].

Wie schon der Titel sagt, handelt es sich um eine deutsche Messe evangelischen Charakters. Die Teile, aus denen das Formular besteht, sind folgende: 1. Confiteor: „Ich armer sunder bekenn mich Got, meinem herren, und dir, meinem brůder, ...“; 2. Introitus: „Der herr Jesus Christus hat sich ernidert ...“ (Phil. 2, 7—11; Epistel der Palmsonntagsmesse, Introitus der Karmittwochsmesse und Graduale der Gründonnerstagsmesse) mit Versikel (Röm. 8, 32); 3. Kollekte: „O Gott, von welchem Judas die straff seiner peyn . . .“ (Kollekte der Gründonnerstagsmesse). 4. Epistel: „Zum ersten, wann ir zůsamenn kumpt ...“ (1. Kor. 11, 20—29; Epistel der Gründonnerstagsmesse); 5. Graduale: „Christus hat gelitten für uns ...“ (1. Petr. 2, 22—25); 6. Evangelium: „Von dem fest aber der Osteren ...“ (Joh. 13, 1—17; Evangelium der Gründonnerstagsmesse); 7. Offertorium: „Mein volck, was hab ich dir gethan ...“ (Improperien der Karfreitagsmesse); 8. Sekret: „Die opfferung, die du uns ermanest ...“; 9. Praefatio: Gebetsaufforderung mit nachfolgendem Ps. 3; 10. Sanktus; 11. Paster noster, durch die „umbstender“ gebetet; 12. Canon maior: Bitte um die Annahme der Opfergaben, nämlich unseres Leibs und unserer Seele, mit nachfolgendem Bericht der Einsetzung des Abendmahls im Anschluß an Luk. 22, 7—20 (Umgestaltung des „Te igitur“ und des „Qui pridie“ im Canon); 13. Oratio des Priesters um würdige Kommunion (nach den Kommunionsgebeten: „Domine Jesu Christe, qui dixisti“ und „Perceptio corporis tui“); 14. Gebet des Priesters im Namen des Volkes um eine rechte geistliche Kommunion: „O almechtiger, barmhertziger Got, hie bin ich bey deinem tisch, der mir durch menschenirrung gespert ist“; 15. Kommunion des Priesters (mit „Corpus Domini ... custodiat“ und „Sanguis Domini ... custodiat“ in den Kommunionsgebeten); 16. Com-

seinen Schwager Diether von Handschuhsheim: „Dieweil nu die heiligen aposteln die satzung und ordenung Christi, unsers Herren, das heilig sacrament betreffen, dem volck nit verhalten, sunder daz unter beiden gestalten zu nemen oder entphahen gelernet und geben, bleiben wir billich auch dabey“ (Ed. Kück: Schriftstellernde Adelige der Reformationszeit, 1. Teil, Programm des Gymnasiums und Realgymnasiums zu Rostock, 1899, S. 14). Doch will das nicht sagen, daß tatsächlich auf der Ebernburg die communio sub utraque bereits eingeführt gewesen sei.

[1] Bibliogr. Nr. 85—91, 118—120 u. 210. Einige der deutschen Drucke schreiben: „Decolampadion“ u. ä. Einer, der in Missaltypen gedruckt ist, hat den Zusatz: „nemlich herr Moritz Marschalck, ritter zu Walterthawsen“ (vgl. dazu unten S. 168). Zur Sache vgl. Julius Smend: Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe, 1896, S. 49ff. (hier auch ein Abdruck des Formulars).

munio (im Anschluß an verschiedene Communio-Formulare); 17. Oratio (als Postcommunio); 18. „Ite, missa est; also geet hin im namen des vatters, des suns und des hayligen gaystes. Amen“.

Was dieses Formular im Unterschied zur römischen Messe auszeichnet, ist, erstens daß die Sprache deutsch ist, zweitens daß alles, was den Opfercharakter der Messe, die Heiligenverehrung und das Gedächtnis der Verstorbenen betrifft, weggelassen ist, und drittens daß die Ausschließung der Laien von der Kommunion im Rahmen der Meßhandlung ausdrücklich als Menschenirrung bezeichnet ist. Der Name „Messe“ ist überhaupt zugunsten des Namens: „Das Testament Jesu Christi“ zurückgestellt, und es ist das eigentliche Anliegen des Formulars, das Abendmahl als Erbschaftsurkunde Jesu Christi dem Gläubigen nahezubringen. Das geht am deutlichsten aus dem Gebet des Priesters um die rechte geistliche Nießung des Volkes hervor.

Wer ist aber der Verfasser des Formulars? Die Frage stellt uns vor ähnliche Schwierigkeiten wie diejenige nach dem Verfasser der „Litanei“.

Klar ist, daß der Titel den Schloßkaplan Johannes Oekolampad von der Ebernburg als Verfasser bezeichnen will[1]. Wenn er es wirklich sein sollte, dann hätte er aber jedenfalls das Werkchen nicht selbst zum Druck befördert. Denn erstens hätte er sich selbst nicht den geheimnisvollen Titel eines „ecclesiastes zu Adelnburg“ gegeben, sondern klipp und klar die Ebernburg genannt; und zweitens hätte er im Jahre 1523, als das Schriftchen erschien — frühere Drucke sind jedenfalls nicht bekannt — doch wohl überhaupt nicht mehr auf sein Ebernburger Amt Bezug genommen, nachdem er längst in Basel seßhaft geworden war. Es darf also wohl gesagt werden; wenn Oekolampad das Formular auf der Ebernburg verfaßt hat, dann hat er es jedenfalls nur als Manuskript verfaßt, und es ist ohne sein Zutun veröffentlicht worden. Aber allerdings, aus der geheimnisvollen Bezeichnung Oekolampads kann auch geschlossen werden, daß das Werkchen zwar unter die Autorität Oekolampads gestellt werden sollte, aber daß es deswegen in etwas verhüllter Gestalt geschah, weil es tatsächlich nicht von Oekolampad stammt. Gerade aus dem Jahre 1523 ist jedenfalls ein Pseudooekolampad bezeugt, der nicht von Oekolampad stammende Predigten unter dem Namen Oekolampads unterbringen wollte[2].

Auch vom Inhalte der Schrift her kommt man nicht zu einer klaren Entscheidung. Sicher ist zwar, daß Oekolampad zur Zeit, als er seinen großen Bericht an Hedio schrieb, das Formular nicht nur noch nicht im Gebrauch hatte, sondern noch nicht einmal entfernt daran dachte, in so

---

[1] Das müßte auch dann behauptet werden, wenn auf dem Urdruck „Decolampadion“ o. ä. gestanden hätte.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 158. — Diese Tatsache ist auch für die „Litanei“ (und die „Kurze tägliche Beichte“?) im Auge zu behalten.

weitgehender Weise über die Meßliturgie der römisch-katholischen Kirche hinauszuschreiten, wie es im Formular der Fall ist. Er könnte also höchstens in den letzten Wochen seines Ebernburger Aufenthaltes, im September oder Oktober 1522, an die Ausarbeitung des Formulars geschritten sein[1], nachdem er innerlich in noch viel größere Distanz zur römisch-katholischen Messe geraten war, als es im Juni 1522 der Fall war. Unmöglich ist eine solche Entwicklung nicht. Aber sie wird jedenfalls durch das Verhältnis Oekolampads zur Messe, das er nach dem Ebernburger Aufenthalt in Basel einnahm, nicht bestätigt: dort scheint er erst 1525 zur Durchführung einer evangelischen Abendmahlsfeier geschritten zu sein; und zwar trug diese Feier einen durchaus andern Charakter, als sie das in Frage stehende Formular vorsieht[2]. Das schließt natürlich nicht aus, daß er in der eigenartigen Atmosphäre der Ebernburg schon im Herbst 1522 einen Entwurf wie den vorliegenden versuchen konnte. Aber irgendwelche Anzeichen dafür besitzen wir nicht. Und auch die besondere theologische Eigenart des Dokumentes unterstreicht die Verfasserschaft Oekolampads nicht. Zwar enthält das „Testament" nichts, was unbedingt wider eine Abfassung durch Oekolampad spräche. Im Gegenteil, die starke Betonung, daß wir uns selbst opfern sollen, und die Bezeichnung des Abendmahlsbrotes als des „brotes der engel" läge Oekolampad sehr nahe. Aber andrerseits ruht der Akzent des Formulars stärker auf der Versiegelung der Sündenvergebung, als man für Oekolampad erwarten sollte, und kommt der für ihn wichtige Gesichtspunkt des „corpus Christi mysticum" nicht zum Ausdruck. Doch kann man demgegenüber auch wieder geltend machen, daß das Formular ja nicht eine völlige Neuschöpfung, sondern eine Reinigung einer gegebenen Grundlage sein will.

So muß die Frage nach der Verfasserschaft des „Testaments" wie diejenige nach der Verfasserschaft der „Litanei" letztlich unentschieden bleiben[3]. Aber wer auch immer der Verfasser sei, das Schriftchen hat ohne Zweifel in der Entstehungsgeschichte der evangelischen Kirche seine Bedeutung gehabt. In der fränkischen Herrschaft Waltershausen im Grabfelde, der Herrschaft des Ritters Moritz Marschalck von Ostheim, sowie in der Stadt Kitzingen stand es, wenn nicht alles trügt, eine Zeitlang im kirchlichen

[1] Sind einzelne Schriftstellen des Formulars abhängig von Luthers Neuem Testament (Smend. a. a. O., S. 58), dann kommt eine frühere Abfassung auch aus diesem Grunde nicht in Betracht.

[2] Siehe unten S. 429 ff.

[3] In Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 142, Anm. 10, haben wir die Vermutung ausgesprochen, die deutschen Ausgaben des „Testamentes" seien die Rückübersetzung einer holländischen Urausgabe, und Hinne Rhode, der Herausgeber der holländischen Urausgabe, habe das deutsche Manuskript dazu im Januar 1523 von Oek. persönlich empfangen. Diese Hypothese ist so unsicher, daß wir daraus keine Schlüsse auf die Verfasserschaft Oek.s ziehen möchten.

Gebrauch[1]. Und unzähligen einzelnen sowohl im deutschen wie im niederländischen Sprachgebiet diente es — darauf weisen die zahlreichen Ausgaben in beiden Sprachen hin — als ein „Hilfsmittel . . ., sich ohne Schädigung [ihres] Gewissens am öffentlichen Kultus der alten Kirche auch dort beteiligen zu können, wo [sie] die Unkenntnis der lateinischen Sprache an einer fruchtbaren Teilnahme hinderte und die Erkenntnis der Entstellung, welche Christi Stiftung in der römischen Messe erlitten hat, solche Teilnahme zu verbieten schien“[2].

4

Daß auf der Ebernburg seines Bleibens sein werde, hat Oekolampad nie geglaubt.

Schon im ersten Brief, den wir von der Ebernburg von ihm haben, schreibt er, er sei zwar sehr gut aufgehoben, aber um des Evangeliums, d. h. um der Sache der Reformation, willen könnte es wünschenswert sein, daß er anderswohin versetzt werde[3]. Und zwei Tage später, am 10. April, schreibt er noch deutlicher, daß die gegenwärtige Lage ihm nicht lange zusagen könne[4]. Aber noch am 15. Oktober ist er nicht weiter: er sei einer, der auf Felsen säe, aber er müsse fernerhin über die Gastfreundschaft froh sein, „quoad evocer (utinam id brevi fieret!) ad conditionem quantulumcunque honestam, ne tam fugere quam transire existimer“[5].

Endlich Ende Oktober tauchen bestimmte Pläne des Weggangs von der Ebernburg auf: er denke daran, seine Chrysostomusübersetzungen für den Druck fertig zu machen; diese Arbeit möchte er aber bei einem Buchdrucker tun, „ut, dum alia ille excuderet, ego alia castigarem“; leicht werde er Urlaub von Franz von Sickingen erhalten[6]. Am 2. November sind die Pläne noch bestimmter: zuerst wolle er mit Sigmund Grimm in Augsburg in Verhandlungen treten; wenn der ihn dann innerhalb von drei Wochen nicht berufe, werde er sich zu Cratander nach Basel wenden, falls nicht Hedio etwas anderes rate[7].

Wenige Tage darauf fand eine persönliche Begegnung mit Hedio statt[8], und am 17. November 1522 hielt Oekolampad seinen Einzug in Basel[9].

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 168.
[2] Smend a. a. O., S. 70.
[3] Oek.-Br., Nr. 123.
[4] Oek.-Br., Nr. 124.
[5] Oek.-Br., Nr. 131.
[6] Oek.-Br., Nr. 132.
[7] Oek.-Br., 1. Bd., Nr. 133.
[8] Oek.-Br., 2. Bd., Nr. 971, Anm. 49; Oek. übergab Hedio dabei die Basler Chrysostomushandschrift (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 135).
[9] Oek.-Br., 1. Bd., Nr. 135.

DRITTER TEIL

DIE WERKE OEKOLAMPADS AUS DER ZEIT DER GRUNDLEGUNG DER BASLER REFORMATION

(Herbst 1522—Sommer 1525)

Siebentes Kapitel

Väterübersetzungen und Vorwort zum Neuen Testament

1

Oekolampad war nach Basel gekommen, um seine auf der Ebernburg hergestellten Chrysostomusübersetzungen bei Cratander drucken zu lassen. In dessen Offizin, wohl im Haus zum Schwarzen Bären an der heutigen Petersgasse, bezog er denn auch seine Wohnung[1].

Am 21. Januar 1523 berichtet er über den Fortgang der Arbeit an Hedio: eine der Übersetzungen, der „Babylas", sei bereits gedruckt; er werde ihr „iustas annotationes" beigeben, daß man sehe, „quam non sim factiosus"; in gleicher Weise werde er auch bei den andern Übersetzungen verfahren. Allerdings könnten nicht einmal zwanzig Stücke auf die Frühjahrsmesse herausgebracht werden, so mit Arbeit überhäuft seien die Pressen, und auch er lindere seine Sorgen durch neue Aufgaben[2].

In der Tat erschienen unter dem Titel „Divi Joannis Chrysostomi Psegmata quaedam" im März 1523 von den dreiundvierzig Übersetzungen, die Oekolampad von der Ebernburg mitgebracht hatte, vorerst nur siebenzehn[3].

In der vom 1. März 1523 datierten Vorrede führt Oekolampad aus[4]: Die Schriften des Johannes Chrysostomus „scripturam pure docent, fidei adversarios redarguunt, scripturae mysteria reserant, mores optimos plantant, vitia extirpant". Auch die im vorliegenden Bande enthaltenen Stücke, obschon es nur einige „ψήγματα", „Goldkörner", von Johannes „Goldmund" seien, legten Zeugnis davon ab. Gegen die Gewohnheit habe er, Oekolampad, „adnotationes" hinzugefügt. Daran könne man seine „fides" erproben. Nicht alles könne er nämlich an Chrysostomus bewundern; manchmal rede er in menschlicher Weise. Diese Stellen hätte er nun ändern oder weglassen können, wie es bei der Übersetzung anderer Väter gelegentlich geschehen sei. Aber das wolle er nicht; vielmehr füge er seine eigene

---

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 135; Oek. scheint bis zum Frühjahr 1524 bei Cratander gewohnt zu haben (vgl. Oek.-Br., Nr. 193 u. 207; ebenso: Ernst Staehelin: Die beruflichen Stellungen Oekolampads während seiner vier Basler Aufenthalte, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, Bd. 16, 1917, S. 376ff.).

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 142.

[3] Divi Joannis Chrysostomi Psegmata quaedam, nuperrime a Joanne Oecolampadio in Latinum primo versa cum adnotationibus eiusdem (Bibliogr. Nr. 75).

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 145.

Meinung in den Anmerkungen bei. Außerdem bringe er in diesen historische Bemerkungen, die zum Verständnis der Stücke dienlich seien, unter. Denn er halte dafür, „et nos Dei esse licereque et nobis de rebus piis, sicubi locus vel neccessitas postulant, in medium afferre, quicquid vel ad consolationem vel utilitatem fratrum pertinens habuerimus". So unterstellt Oekolampad auch einen Chrysostomus einer höhern Norm; und was er in den Anmerkungen zu den „Psegmata" ausspricht, wird von besonderer Bedeutung für die Erkenntnis seiner reformatorischen Lehre sein.

Das erste Stück, das das Werk bringt, ist der „Liber in sanctum Babylam contra Julianum et contra gentiles", in dem Chrysostomus aus dem Leben des Märtyrerbischofs Babylas von Antiochien und aus dem Brande des Apollotempels im Daphnehaine bei Antiochien, der unmittelbar auf die durch Julian verfügte Wegweisung der Gebeine des Babylas aus dem genannten Haine gefolgt war, die Macht des Christus in seinen Heiligen aufzuzeigen versuchte[1]. In der „adnotatio" hält Oekolampad folgende Punkte fest: „Chrysostomus sei ein „spiritualis Gedeon", der mit Fackeln, Krügen und Posaunen (Ri. 7, 16ff.) den Sieg gewinne; auch heute noch seien diese Waffen für die „ecclesiastici" die „honestissima certissimaque vincendi ac triumphandi ratio": die Fackeln seien die Zeichen und Wunder, durch die die ungläubige Welt zum Licht der Wahrheit geführt werde; die Krüge, die zerbrochen würden, seien die Märtyrer und vor allem Christus, die durch Kreuz und Leiden die Welt besiegten[2]; die Posaunen aber endlich seien das Gesetz und die Propheten, deren Stimme von alters her zu uns dringe. Allerdings müsse man aufpassen, wie man die Wunder verkündige; es gebe viele Wunder, die besser verschwiegen würden; wenn es nicht Gottes würdige Wunder seien, dann schadeten sie mehr; es sei gewiß, daß auch der Antichrist sein Reich durch Wunder stütze; noch heute belüge er die „misella plebecula" an unzähligen Orten durch Wunder, und bei diesem Geschäft hülfen ihm die „animarum praefecti". Im übrigen halte uns Chrysostomus ein Bild der Kirche vor, vor dem wir uns schämen müßten. Erstens rühme er sich einer solchen Sicherheit unseres Glaubens, daß sie durch keine Bücher der Gegner erschüttert werden könne; „magna est haec absque dubio fidei nostrae gloria"; bei uns dagegen sei diese Sicherheit nicht mehr vorhanden, da man mit Gewalt die gefährlichen Bücher aufstöbere und verbrenne, dabei aber vieles, das Christi unwürdig sei, in der eigenen Kirche dulde. Zweitens rühme sich Chrysostomus der „innocentia nostrorum", daß unser Glaube nicht durch Waffen und Gewaltherrschaft, „sed

[1] MSG, Bd. 50, Sp. 533ff.; Bardenhewer, Bd. 3, S. 348ff.; Chrysostomus Baur: Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit, 1. Bd., 1929, S. 45ff., 145. Anm. 68[!]; Staehelin: Väterübersetzungen, S. 72f.

[2] „Et plane mirifica atque inenarrabilis est energia crucis Christi, sive praedicetur verbo sive declaretur exemplo."

humanitate, sed patientia, sed verborum Dei persuasione" gepflanzt und geschützt werde[1]; wie weit aber sei man davon abgekommen! Rühmenswert sei auch, daß Babylas die Freimütigkeit gehabt habe, selbst einen Kaiser, nachdem er sich eines Verbrechens schuldig gemacht habe, von der Kirche wegzuweisen; eine solche Freimütigkeit und Befugnis sei notwendig, um den Mund derer zu stopfen, die behaupteten, „excommunicatio" und „reconciliatio" sei ganz und gar nur eine Einbildung der Priester; allerdings sei sie auch sehr gefährlich; niemand könne sie recht verwalten, wenn sein Geist und seine Zunge nicht von Gottes Geist geleitet werde; aber wie wenige besäßen diese Fähigkeit: „hic nimium audax, ille serviliter audax; iste occidit secando, alius pessundat parcendo". Weiterhin rühme sich Chrysostomus der Einfachheit und Schlichtheit der Bischöfe; aber wie anders sei es jetzt damit geworden! Ferner sei die Verwaltung der Almosen für Chrysostomus eine wichtige Angelegenheit; gelegentlich stelle er den strengen Grundsatz auf, daß, wer nicht arbeiten wolle, auch nicht essen solle; das gelte für die Behörden; im übrigen aber tadle er eine allzu neugierige Auswahl der Armen, und das gelte vor allem für die „misericordia privatorum"; aber jetzt lebten Scharen von Betrügern auf öffentliche Kosten, während sich diejenigen, die auf diese Anspruch hätten, in größter Not befänden. Des weiteren gehe aus Chrysostomus hervor, daß die „Christiana philosophia" alles „ad utilitatem publicam" beziehe und uns „nullis gravioribus praeceptis" belade; wir dagegen erhöben das Klosterleben mit höchstem Lob. Auch die Verfolgung um Christi willen trete bei Chrysostomus als eine große Sache hervor. Endlich, was habe die Kirche aus den Reliquien der Märtyrer für Gewinn gehabt; jetzt allerdings seien sie meistens zu Idolen geworden; und nur wenige seien darum besorgt, „ut sanctorum imitantes exempla ad melioris vitae frugem redeant".

Auf den „Babylas" folgt die „Adversus Judaeos et Gentiles demonstratio, quod Christus sit Deus", geführt auf Grund der alttestamentlichen Weissagung und der wunderbaren Ausbreitung der Kirche[2]. Gewiß, sagt Oekolampad in der „adnotatio", sollte es unser wichtigstes Anliegen sein, unserm Geiste den Glauben an die Gottheit Christi einzuprägen, ja, Christus mit Bitten zu besiegen, daß er uns diesen Glauben schenke. Aber es genüge nicht, die Gottheit Christi mit dem Munde zu bekennen. Nun aber sei es sicher, daß selbst die „sinceriores", wenn sie in sich hinunterstiegen, keinen Christus würdigen, nur einen schwankenden Glauben in sich fänden. Warum seien wir so schwach, warum könnten wir nichts wirken, warum wirke Christus keine Wunder mit uns? „Non video aliud in causa quam incre-

[1] Die gedruckte Marginalie lautet: „Nemo vi cogendus ad fidem".

[2] MSG, Bd. 48, Sp. 811f.; Bardenhewer, Bd. 3, S. 348f.; Chrysostomus Baur: Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit, 1. Bd., 1929, S. 144f.; Staehelin: Väterübersetzungen, S. 73.

dulitatem nostram". Wer wahrhaft an die Gottheit Christi glaube, „ille et eius fidit promissionibus et ea spe eius mandatis obtemperat et obtemperando suaviter eum amat, ubique observat, ubique timet et reveretur." Umgekehrt aber, „si non fido, si non obtempero, si aliquid ei praefero, iam mihi Christus non Deus est". So sollten wir ganz und gar darauf sehen, „ut in nobis fides decrescat nunquam, crescat semper, ut stemus in fide, ut ambulemus in fide, ut vincamus fide, ut possimus omnia in fide". Auch mit dem Kreuze Christi verhalte es sich ähnlich: wir sollten nicht darauf sehen, daß wir das Symbol des Kreuzes verehrten, das wahre Kreuz aber, das in der Bezähmung der Leidenschaften und im stillen Ertragen der mannigfachen Lebensnöte bestehe, ausschlügen. Und was küsse der Schamlose das Symbol der Keuschheit, was machten die Blutdürstigen eine „belli tessera" aus dem „monumentum pacis et patientiae"? Weiterhin erhebe Chrysostomus im Anschluß an das Wort von den Schwertern, die zu Pflugscharen umgeschmiedet würden, die „pax et unitas ecclesiae"; auch wenn noch Kriege geführt würden, so seien doch die wahren Christen friedfertig und wollten nicht einmal ihren Feinden übel. Endlich sei wichtig, daß Chrysostomus das Wort: „Super hanc petram aedificabo ecclesiam" (Mt. 16, 18) auf alle Apostel beziehe. „Nemo bonus" beneide den römischen Papst darum, daß er „ob memoriam divi Petri" in höherer Achtung bei den Menschen stehe. Aber wer könne es billigen, daß so viel tausend Menschen, nur weil sie dem Papst nicht unterworfen seien, verdammt würden? Die Kirche sei nichts anderes „quam congregatio fidelium in unitate fidei adunata"; wenn der Glaube da sei, fehle weder die Liebe noch irgend etwas anderes. Christus habe seine Kirche auf das Bekenntnis seiner Gottheit und Gottessohnschaft gegründet, nicht auf das Bekenntnis, daß der römische Papst „divino iure" der ganzen Welt vorstehe. „Christo gloria sit, cuius imperium est a finibus usque ad fines terrae, ut iam non in augusto [!] tantum Europae concludatur angulo, sed ab ortu solis usque ad occidentem invocetur eius nomen."

An dritter Stelle steht die Predigt auf zwei antiochenische Märtyrer aus der julianischen Verfolgung, Juventin und Maximin[1]. Am Schluß der Predigt hatte Chrysostomus ausgeführt, daß, wie die Soldaten dem Könige ihre in der Schlacht empfangenen Wunden zeigten, so trügen die Märtyrer in ihren Händen ihre Häupter vor Gott und erlangten von ihm, was sie wollten. Diesen Satz nimmt Oekolampad zum Ausgangspunkt für eine ausführliche Anmerkung „de patrocinio sanctorum". Gewiß habe die Verehrung der Heiligen ihre großen Gefahren. Niemand könne beschreiben, wieviel Betrug die Habsucht mit den Reliquien der Heiligen getrieben habe, wieviel gottloses Wesen damit verbunden sei. Am schlimmsten sei,

[1] MSG, Bd. 50, Sp. 571 ff.; Chrysostomus Baur a. a. O., Bd. 1, S. 47 f., 165; Staehelin: Väterübersetzungen, S. 73.

daß man den barmherzigen Gott zu einem furchtbaren Gott gemacht habe, als ob sich ihm wie einem persischen Tyrannen niemand „absque donis et patronis" nähern dürfe. Und so könne man nicht in übermäßiger Weise die Heiligen anpreisen, „cum praedicandum susceperimus evangelium et Jesum pro nobis crucifixum". Aber dennoch halte Gott verschiedene Wege bereit, um unsrer Schwachheit zu Hilfe zu kommen. Paulus habe die römischen Christen ermahnt, ihm mit Beten kämpfen zu helfen (Röm. 15, 30f.) und Pharao habe den Mose zu einem Fürsprecher bei Gott gemacht (Ex. 8, 4ff.). Nun aber sei es sicher, daß die Heiligen im Himmel, brennend in Liebe, nicht aufhörten für uns einzustehen. Was könne nun Schlimmes daran sein, wenn wir sie auch noch darum bäten, nachdem wir überzeugt seien, daß Gott ihr Gebet wolle? Allerdings müßten die „patrocinia sanctorum" mit Maß empfohlen werden, damit das einfache Volk nicht aus den „patroni" Götter mache und sie nicht aus einem andern Grunde verehre als deswegen, daß sie Christi seien. „Non enim colendus propter sanctos Christus, sed sancti propter Christum." Aber es verhalte sich doch mit der Anrufung der Heiligen wie mit der Berührung Christi durch das blutflüssige Weib; dieses habe in großem Glauben nur den Saum seines Kleides berührt; und gerade solchem Glauben habe sich die ganze Größe der Kraft Christi gezeigt. Und ob nicht nach Joh. 14, 12 gerade die Gottheit Christi darin offenbar werde, daß seine Jünger größere Wunder tun könnten als er selbst? Doch dagegen wende man ein, daß die Heiligen schliefen und ruhten. Gewiß, dem Leibe nach ruhten sie, aber nicht dem Geiste nach. Vielmehr lebten sie mit Christus, und alles, was Christi sei, sei auch ihrer: „cum advocatus humani generis est Christus, patrocinabimur et nos." Es sei nicht zu denken, daß ihre Liebe erloschen sei, nun, da sie die Majestät dessen, in dem sie uns liebten, klarer sähen. Aber wie sie hienieden nicht auf ihre Verdienste vertraut hätten, so täten sie es auch dort nicht; die ganze Ehre, das ganze Verdienst, das ganze Werk sei Christi. Man solle also die Menschen auffordern, unmittelbar zu Gott zu beten; wenn sie aber „humilitatis profunditate" die Heiligen anriefen, so sei auch das kein geringer Glaube; nur sollten sie Sorge tragen, daß sie dem Trug der Dämonen nicht zum Opfer fielen, und daß alle Ehre auf Christus überströme.

An die vierte Übersetzung, diejenige der Homilie „In Priscillam et Aquilam de colendis sacerdotibus"[1], schließt Oekolampad eine Anmerkung über die evangelische Armut und das evangelische Priestertum. In Priszilla und Aquila empfehle Paulus in Röm. 16, 3ff. alle frommen Armen. Sie seien für die Kirche wertvoller als Könige und prunkhafte Reiche. Jetzt spielten allerdings in ihr diejenigen eine Rolle, „qui cognationibus, affinitatibus et necessitudinibus huius seculi sunt praeclari", und wenn ein Unbekannter und Armer aufstehe, „evangelii gloriam" zu verkündigen,

[1] MSG, Bd. 51, Sp. 193ff.; Staehelin: Väterübersetzungen, S. 73.

so werde er abgetan. Allerdings seien auch die „Armen von Lyon“ im Irrtum, wenn sie allen Besitz als unchristlich ablehnten. Den Reinen sei alles rein. Es komme darauf an, wie man den Besitz anwende, nämlich nach dem Worte des Apostels 1. Kor. 7, 29ff.: die wahren Armen seien diejenigen, „qui omni petenti dant, qui mutuant absque usura, qui pro opibus non litigant nec contendunt, qui, cum amittunt, non dolent, qui, dum parant, non soliciti sunt, sed veras divitias credunt, propter Deum contemnere divitias illas, eius gratia contenti“. Die mönchische Armut sei gewöhnlich nicht evangelisch, und, wenn sie evangelisch sei, sei sie nichts bloß Mönchisches mehr, sondern allen Christen gemeinsam. Was sodann aber die Priester, über die Chrysostomus in der vorliegenden Predigt ebenfalls ausführlich rede, betreffe, so seien diejenigen die „patres spirituales“, „qui Christo nos regenerant per verbum Dei, qui sedent super cathedram Moysi vel etiam Jesu, docentes non alia, quam Christus vel Moyses doceri voluit“. Die heutigen Priester seien allerdings meistens anderer Art; sie drückten die Schultern der Armen mit untragbaren Lasten, sie legten den größten Wert auf unsere Werke, Bußleistungen und Genugtuungen. Vor allem die Meßpriester seien kaum mehr Priester zu nennen, viel eher Tempelschänder; oder sei das nicht eine Beschmutzung des Heiligen, wenn sie „offerre se putant aliquid, unde sibi debitorem Deum constituunt, qui dispensatores meritorum Christi se faciunt“. Der „character indelebilis“ bestehe nicht darin, daß man rasiert sei und mit Öl gesalbt und in das Album der Kleriker eingeschrieben, sondern daß man von oben geweiht sei, daß man dem Herrn ein vollkommenes Volk zubereite, daß man das Leben Christi in allem darzustellen suche, daß man sagen könne: „nun lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“. Endlich dürfe nicht verschwiegen werden, daß Chrysostomus den Pelagianern recht zu geben scheine, indem er den Aposteln „conatum quendam et industriam“ zuspreche, während doch „omnis ille conatus“ von Gott herstamme.

An fünfter Stelle folgt die im Anschluß an 2. Kor. 4 und 5 gehaltene Homilie „De resurrectione mortuorum“[1]. Am Schlusse redet Chysostomus davon, daß wir auf die Auferstehung hin in den „symbola“ der Taufe, des Abendmahls und der Priesterweihe das Pfand des Geistes empfangen hätten. Diese kurzen Andeutungen führt Oekolampad näher aus. Von der Taufe sagt er in engstem Anschluß an Chrysostomus: „remissio nobis peccatorum data est, iustitia et sanctificatio, adoptatique sumus in numerum filiorum Dei“; es sei ein großes Wunder, „ex lupis fieri agnos, ex peccatoribus iustos“, so daß wir jetzt, wie wir früher dem Fleisch und der Unreinigkeit gedient hätten, mit größerem Eifer nach „sanctitas et iustitia“ strebten und danach trachteten, Gott allein zu gefallen „contemptis terre-

[1] MSG, Bd. 50, Sp. 417ff.; Bardenhewer, Bd. 3, S. 340ff.; Staehelin: Väterübersetzungen, S. 73; Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 124.

.ıis rebus omnibus"; diese „mira conversio", daß wir, die wir von Natur zum Bösen geneigt seien, nach so Hohem trachteten, könne nur von Gott selbst gewirkt sein. Das große Wunder der „sacra mensa" aber sei, daß wir Christo eingeleibt und mit allen seinen Gliedern „per fidem et charitatem" verbunden würden, so daß wir sogar gerne „memoria et exemplo Christi" „pro fratrum salute" in den Tod gehen würden. Auch in der Ordination der Priester wirke Gott wunderbar, indem er ihnen auf das Gebet der Kirche und die Handauflegung des Bischofs hin seinen Geist mitteile, daß sie „verbo et doctrina" dem Herrn ein Volk zubereiteten und „relicta sui ipsorum cura" sorgsam die Herde des Herrn weideten. Allerdings sei nicht bei jeder Ordination der Heilige Geist gegenwärtig.

Zum sechsten Stück, zur Predigt über Phil. 1, 18 „de profectu evangelii"[1], bemerkt Oekolampad, Chrysostomus beginne mit dem Satze: „fundamentum philosophiae nostrae est humilitas". Das treffe vollständig zu, insofern als „nostra salus non in operibus, sed fide, iustitia nostra non in nobis, sed Christo" bestehe. Alles, was wir hätten, „et vires et operationes et conatus et quicquid boni per nos agitur", sei Christus zuzuschreiben. Wir seien fleischlich und verkauft unter die Sünde; Gott dagegen wirke das Wollen und das Vollbringen. Die Pharisäer und Pelagianer wollten sich wenigstens den „conatus" zusprechen, damit sie etwas hätten, womit sie sich rühmen könnten. Am Schlusse seiner Predigt führe Chrysostomus aus, daß wir auch ohne Fürsprache zu Gott beten dürften, ja daß Gott mehr höre, wenn wir selbst beteten, als wenn wir es durch andere täten. So habe auch Christus gesagt: „Venite ad me, qui onerati estis". Dennoch sei der „simplex et pius affectus eorum", die die Heiligen um Fürbitte anriefen, nicht zu verwerfen. Allerdings sei es unsere Aufgabe „inhortari ad optima quaeque".

An siebenter Stelle folgt die wohl unechte Predigt „in beatos Job et Abraham"[2]. Die Anmerkung Oekolampads beschäftigt sich im wesentlichen mit der Erklärung und Auslegung der Stelle Jes. 28, 9f.

Weiter bringen die „Psegmata" vier Briefe von Chrysostomus; zwei sind an Papst Innozenz I. gerichtet, der dritte an Bischof Cyriacus, der vierte an eingekerkerte Bischöfe und Priester[3]. Eine Anmerkung sucht die geschichtlichen Umstände dieser Briefe aufzuhellen.

Als zwölftes und dreizehntes Stück folgen die beiden zusammenhängenden Predigten „De ferendis reprehensionibus et conversione Pauli"[4] und „De habenda cura salutis proximi, et quare Abram vocatus sit Abraham"[5].

---

[1] MSG, Bd. 51, Sp. 311ff.; Staehelin: Väterübersetzungen, S. 73.

[2] Staehelin: Väterübersetzungen, S. 73.

[3] MSG, Bd. 52, Sp. 529ff., 535ff.; 681ff.; 541ff.; Bardenhewer, Bd. 3, S. 350; Staehelin: Väterübersetzungen, S. 74.

[4] MSG, Bd. 51, Sp. 131ff.; Staehelin: Väterübersetzungen, S. 74.

[5] MSG, Bd. 54, Sp. 619ff.; Staehelin: Väterübersetzungen, S. 74.

Ihnen gibt Oekolampad zwei längere Anmerkungen bei. Die erste richtet sich „in prohibentes concionatores, ne carpant sacerdotum vitia". Auch die an die Priester sich wendende „correptio fraterna" sei unsere Pflicht; es handle sich nicht darum, eine falsche „gloria" der Priester zu schonen, sondern es handle sich um die „gloria Christi". Die zweite Anmerkung hat zum Gegenstand das Thema, „quod sola gratia vocatus sit Paulus". Chrysostomus hatte dargelegt, daß, wenn auch bei der Bekehrung Pauli die Berufung ihre große Bedeutung habe, so nehme sie ihm doch nicht weg die guten Werke und das Lob „suae propriae voluntatis" und schade nicht „eius libero arbitrio", „sed voluntarius advenit ipse atque sua bona voluntate". Dazu führt Oekolampad aus: Wenn auch Chrysostomus bei ihm in hoher Geltung stehe, so könne er ihm doch nicht folgen, wo er nicht „per omnia cum sacris literis" übereinstimme. Und in der vorliegenden Frage fehle nun wenig, daß Chrysostomus auf der Seite der Pelagianer stehe. Ganz anders sei die Lehre Pauli: „nusquam . . . agnoscit suam bonam voluntatem praeviam, nusquam liberi arbitrii electionem, nusquam conatus et vires, nusquam animae puritatem, sed solam Dei gratiam". Wo sei der Ruhm seiner Kräfte, da er ja selbst als ein im Glauben Gerechtfertigter rufe, er sei gefangen unter dem Gesetz der Sünde und habe ein anderes Gesetz, das dem Gesetz seines Geistes widerspreche? Paulus sei „voluntarius" und „non voluntarius" gewesen: „coactus est, cum nollet; ductus autem et tractus, cum vellet". Und was für eine größere Macht gebe es, „quam volentem ex nolente fieri"? Auch die Juden seien berufen gewesen, aber in einem andern Sinne als Paulus: sie hätten nicht gehört in ihren Ohren jene süße Stimme, bei deren Hören die Seelen in Liebe zerschmölzen; Paulus aber sei es gegeben gewesen, „ut audiret, et audiret arcana". Gewiß heiße es, Gott wolle, daß allen Menschen geholfen werde; aber er helfe ihnen so, wie er wolle; die einen würden nur hier „salvi", und zwar um der Gerechten willen, damit sie ihnen dienten; „servantur in temporali salute propter bonos"; die andern aber wolle er „in se salvos" machen und in alle Ewigkeit zu Miterben Christi: „hos sicut praedefinivit et ab aeterno voluit, ita et vocat et iustificat et glorificat". Und wie verhalte es sich, wenn jemand sich dem Wollen Gottes widersetze, wie es von den Jerusalemern oder von Pharao heiße? Durch ihr Nichtwollen hätten sie den Willen Gottes nicht gehindert; alles, was er wolle, tue er, und, was von ihm getan werde, sei sehr gut. Und niemand solle sagen, daß dadurch den Trägen Gelegenheit zum Müßiggang gegeben und den Furchtsamen die Türe der Verzweiflung geöffnet werde. Im Gegenteil sei das ein Grund, mehr auf Gott zu hoffen und weniger träge zu handeln, vorausgesetzt, daß wir Söhne seien. Der Sohn verlange ja keinen Lohn vom Vater, sondern sei zufrieden, den Willen des Vaters zu tun, forsche Tag und Nacht in seinem Gesetz, um seinen Willen zu erkennen, und vertraue auf die Barmherzigkeit des Gebieters, weil

er, wie er gebiete, so auch die Kräfte zur Erfüllung der Gebote darreiche. „Vere misericordem et absconditum et nunquam satis admirabilem Deum: sanctificetur nomen eius in secula!"

Den Schluß des Bandes bilden die vier Predigten: 1. „De humilitate in Oziam"[1], 2. „De mansuetudine"[2], 3. „Quod neque viri neque mortui anathemate plectendi sint"[3], 4. „In Eliam prophetam"[4]. Nur die dritte hat Oekolampad jedoch mit einer Anmerkung versehen. Chrysostomus hatte ausgeführt, daß das „anathematizare", das ewige Scheiden von Christo, allein Christi Sache sei; gewiß, ketzerische Lehre dürfe und müsse man „anathematizare"; die Menschen aber müsse man schonen und für sie beten[5]. Das unterstreicht nun Oekolampad. Die Apostel hätten diejenigen, die sie ausgeschlossen hätten ‚nicht anathematisiert, sondern nur exkommuniziert: „tantum externa communione et sacramentorum participatione privarunt, non precibus et compassione fidelium". Heute aber gehe die Anathematisierung im Schwange, wenn man auch den Namen „excommunicatio" dafür gebrauche. „Externa illa excommunicatio tantum externa consuetudine privat et non nisi propter crimina graviora inferenda est". Schließlich sei es auch ein Anathematisieren, wenn man den Menschen neue Gebote auflege und deren Übertretung für eine Todsünde erkläre[6].

Im Oktober 1523 erschien als weiteres Stück aus den von der Ebernburg mitgebrachten Chrysostomusübersetzungen die „Comparatio regis et monachi" als besonderer Druck[7]. Oekolampad widmete sie seinem ehemaligen Beichtvater in Altomünster, Johannes Palgmacher. Er bat ihn, die Brüder doch endlich davon abzuhalten, ihn weiter mit der Aufforderung zur Rückkehr ins Kloster und zum Tragen der Kutte zu bestürmen: „cucullus meus est, et ego non cuculli". Zum Beweise, daß er aber trotzdem nicht ganz verworfenen Sinnes sei, sende er die vorliegende Übersetzung. Chrysostomus beschreibe darin nicht so sehr das monastische Leben als das Christentum selbst, wie ja überhaupt kein Unterschied sein sollte „inter monachum et christianum". So oft der Feind ihn heimsuche mit der Frage, ob

---

[1] MSG, Bd. 56, Sp. 112ff.; Staehelin: Väterübersetzungen, S. 74.

[2] MSG, Bd. 62, Sp. 549ff.; Staehelin: Väterübersetzungen, S. 74.

[3] MSG, Bd. 48, Sp. 945ff.; Staehelin: Väterübersetzungen, S. 74.

[4] MSG, Bd. 56, Sp. 583ff.; Staehelin: Väterübersetzungen, S. 75.

[5] Vgl. zur Unterscheidung von Anathema und Exkommunikation Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd. 1, 1882, Sp. 795f.; Dictionnaire de Théologie catholique, tome 1, partie 1, 1923, Sp. 1169f.

[6] Ein Nachdruck dieser „Psegmata" unter Hinzufügung der drei bereits 1522 erschienenen Stücke Oek.s und Übersetzungen anderer erschien 1524 bei Jean Petit in Paris (Bibliogr. Nr. 99; Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 211).

[7] MSG, Bd. 47, Sp. 387ff.; Bardenhewer, Bd. 3, S. 346; Staehelin: Väterübersetzungen, S. 75.

nicht doch der Austritt aus dem Kloster ein Unrecht gewesen sei. sage er sich, ob er eher auf Menschengebot schauen solle als auf das, was der barmherzige Gott ihm und allen vorschreibe. Palgmacher möge Gott bitten, daß er, Oekolampad, durch Christus sich als solchen bewähre, welcher von Chrysostomus beschrieben werde.

Den großen Rest der auf der Ebernburg erarbeiteten Übersetzungen, fünfundzwanzig an Zahl, brachte endlich die siebenbändige Chrysostomusausgabe Cratanders von 1525[1]. Es sind folgende Stücke[2]: 1. die unechte Predigt: „De sancta et consubstantiali vivificaque ac inseparabili trinitate“[3]. 2. eine Predigt: „In Pentecoste de sancto spiritu“ mit dem lateinischen Anfang: „Multi quidem aliter . . .“[4]; 3. die unechte Predigt: „De sancto et adorando sprititu“[5]; 4. die elfte Predigt: „Contra Anomoeos“[6]; 5. die unechte Predigt: „Adversus haereticos“ mit dem griechischen Anfang: „Ἔστιν τις λίθος. . .“[7]; 6. die unechte Predigt: „De fide et lege naturae et sancto spiritu“[8]; 7. die unechte Predigt „Contra Judaeos, gentiles et haereticos de Evangelio: Nuptiae factae sunt“[9]; 8. die „explanatio in psalmum: Credidi, propter quod locutus sum“[10]; 9. die unechte „explanatio in psalmum: Dominus regnavit, exultet terra“, mit dem griechischen Anfang: „Ὑπὸ τῆς ἐχίδνης. . .“[11]; 10.—14. die fünf ersten Predigten: „De providentia vel fato“[12]; 15. die Predigt: „In dictum apostoli: Nolo vos ignorare, fratres“[13]; 16. die unechte Predigt: „De eucharistia in Encaeniis“[14]; 17. und 18.: die beiden mindestens nur zweifelhaft echten Predigten: „De oratione“[15]; 19. die unechte Predigt: „De ieiunio“[16]; 20. die Predigt: „In Joseph de continentia“[17]; 21. die sechste Predigt: „De providentia vel

[1] Bibliogr. Nr. 104. Der Band enthält auch die 21 schon genannten Chrysostomusübersetzungen, so daß er im ganzen 46 „Psegmata“ bietet; außerdem bringt er die noch zu nennenden 66 Genesishomilien. Das neue Vorwort Oek.s zur Gesamtheit der „Psegmata“ ist abgedruckt Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 597, Anm. 45.

[2] Staehelin: Väterübersetzungen, S. 75ff.

[3] MSG, Bd. 48, Sp. 1087ff.

[4] Fehlt in MSG.

[5] MSG, Bd. 52, Sp. 813ff.

[6] MSG, Bd. 48, Sp. 795ff.; Bardenhewer, Bd. 3, S. 340.

[7] Fehit in MSG.

[8] MSG, Bd. 48, Sp. 1081ff.

[9] MSG, Bd. 48, Sp. 1075ff.

[10] Haidacher a. a. O.

[11] Fehlt in MSG.

[12] MSG, Bd. 50, Sp. 749ff.; daß sie auf der Ebernburg übersetzt sind, ist ausdrücklich bezeugt in Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 124.

[13] MSG, Bd. 51, Sp. 241ff.

[14] Vgl. MSG, Bd. 64, Sp. 491, u. Haidacher a. a. O.

[15] MSG, Bd. 50, Sp. 773ff.

[16] MSG, Bd. 62, Sp. 731ff.

[17] MSG, Bd. 56, Sp. 291, und Haidacher a. a. O.

fato" unter dem Titel: „Contra luxum et crapulam"[1]; 22. eine Predigt: „De poenitentia et confessione" mit dem lateinischen Anfang: „Obsecro, flagito, supplico ..."[2]; 23. eine Predigt: „De Adam, Sodomitis, Achab et poenitentia" mit dem lateinischen Anfang: „Quotiens mecum temporis ..."[3]; 24. die Pastoralinstruktion: „Adversus eos, qui apud se fovent sorores adoptivas, quas συνεισάκτους et subintroductas vocant, et contra concubinarios"[4]; 25. die Pastoralinstruktion: „Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant"[5].

2

Cratander begnügte sich aber nicht damit, die „Psegmata", die Oekolampad von der Ebernburg mitgebracht hatte, herauszugeben, sondern sofort bei jenes Eintreffen in Basel regte er weitere Chrysostomusübersetzungen bei ihm an.

Zunächst war von den Homilien zum zweiten Korintherbrief die Rede[6]. Dann sehen wir Oekolampad an der Arbeit, die sechsundsechzig Genesishomilien zu übertragen[7]. Die Vorlage dazu hatte ihm Cratander beschafft; wie es scheint, stammte auch sie, wie diejenige zu den „Psegmata", aus dem Basler Dominikanerkloster. Mut und Freudigkeit zur Arbeit sprach aus der Ferne Bernhard Adelmann zu[8].

Bereits Ende Januar 1523, also in etwa zwei Monaten, war Oekolampad mit dem Werk zu Ende. Er schreibt darüber an Hedio, in den Genesis-

[1] MSG, Bd. 50, Sp. 769ff.

[2] Fehlt in MSG.

[3] Fehlt in MSG.

[4] MSG, Bd. 47, Sp. 495ff.; Bardenhewer, Bd. 3, S. 349.

[5] MSG, Bd. 47, Sp. 513ff.; Bardenhewer, Bd. 3, S. 349. — Von den genannten Stücken stehen die Vorlagen von Nr. 1, 2, 3, 6, 22 u. 23 nicht in dem Basler Chrysostomuskodex, den Oek. nachweislich auf der Ebernburg benützt hat. Doch scheinen auch sie auf der Ebernburg hergestellt worden zu sein; sonst hätte Oek. nicht am 15. Okt. 1522 an Hedio schreiben können (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 131), er habe bereits „supra quadraginta" Homilien übersetzt; auch wenn wir die damals bereits publizierten und darum wohl von Oek. nicht gerechneten drei Stücke mitzählen, kämen wir ohne die im Basler Kodex fehlenden Predigten nur auf vierzig Stücke, aber nicht auf „supra quadraginta". In der gleichen Richtung weist die Notiz in Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 149, wo Oek. sagt: nachdem die (17) „Psegmata" im März 1523 als „pars laborum et fructus peregrinationis meae" erschienen seien, blieben noch 27—30 „reliqua Psegmata"; also müßte er von seiner Wanderschaft sogar 44—47 „Psegmata" nach Basel mitgebracht haben, während wir unter Hinzurechnung der sechs nicht im Basler Kodex enthaltenen Stücke nur 43 konstatieren können.

[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 135.

[7] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 137.

[8] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 165 und 142, Anm. 8.

homilien des Chrysostomus könnten wir lernen, „quomodo sepositis allegoriis tractandae sint sacrae literae"; es sollten von dannen ziehen Origenes und alle seine Söhne, die uns den barmherzigen Herrn verdunkelt hätten; er, Chrysostomus, stelle überall aufs glücklichste die „συγκατάβασις"[1] und die „φιλανθρωπία" heraus; er habe ihn herrlich getröstet; Lohn für die Mühe werde er allerdings kaum empfangen; er habe kaum jemanden, dem er wagen dürfe, das Werk „gratis" zu widmen; Bernhard Adelmann bemühe sich allerdings darum, aber er, Oekolampad, fürchte, er könnte ihn durch eine solche Widmung in Gefahr bringen[2]. In einem Brief an Hedio, der etwa zwei Monate später geschrieben ist, kommt Oekolampad auf die Frage der Widmung zurück; für die „Psegmata" habe er keinen besondern „patronus" gehabt, sondern das Vorwort einfach an den „lector" richten müssen; die einen wären vor einer Zueignung aus Furcht zurückgeschreckt, den andern hätte er in unwürdiger Weise schmeicheln müssen; was die Genesishomilien anlange, so werde er sie Bernhard Adelmann widmen, falls er es wolle; aber allerdings sei die Ehre für Adelmann nicht groß, da er, Oekolampad, nur ein wandernder Geselle sei[3].

Im September 1523, auf die Herbstmesse, erschien das Werk bei Cratander als ein Foliant von mehr als vierhundert Seiten unter dem Titel: „Divi Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani, in totum Geneseως librum homiliae sexaginta sex, a Joanne Oecolampadio hoc anno versae"[4]. Es handelt sich um den wohl noch aus der Antiochenischen Zeit des Chrysostomus stammenden Zyklus der siebenundsechzig Genesishomilien[5]; nur fehlt die einleitende Predigt, die sich nicht auf die Genesis, sondern auf den Beginn der Fasten bezieht. Weil Chrysostomus auf der Septuaginta fußt, schickt Oekolampad jeder Homilie den ihr entsprechenden Septuagintatext in lateinischer Übersetzung voraus, wie schon das Titelblatt ankündigt: „habes praeterea textum Geneseως iuxta septuaginta interpretum aeditionem, qua authores prisci ferme omnes usi sunt, eodem interprete".

Gewidmet war das Werk aber nicht Bernhard Adelmann, sondern Nikolaus von Wattenwil, dem Propst des Chorherrnstiftes am Berner Münster, der sich eben der Reformation angeschlossen hatte und den Plan hegte, durch ein schweizerisches Konzil die schweizerische Kirche einheitlich zu reformieren[6]. Auch in dieser Widmung gibt Oekolampad der Allegoristik

[1] Epp. 1536 (1548) und danach Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 142, drucken: „συγκατάφασις; doch ist ohne Zweifel „συγκατάβασις" (Herablassung) zu lesen; das Wort begegnet bei Chrysostomus häufig, gerade auch in den Genesishomilien.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 142.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 149.

[4] Bibliogr. Nr. 79.

[5] MSG, Bd. 53 u. 54; Bardenhewer, Bd. 3, S. 336; Chrysostomus Baur: Der Heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit, 1. Bd., 1929, S. 235f.

[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 165.

deutlich den Abschied: die Allegorien des Origenes, Didymus und Cyrillus schienen mächtig zu duften; wer aber etwas „a genuino scripturae sensu" geschmeckt habe, dem begännen sie zu stinken. Chrysostomus dagegen halte sich fern von „sterilibus nugacibusque allegoriis" und behandle in gründlicher Weise „historiam, quam in sacris literis ut fundamentum praestruere convenit". Im übrigen befolge er den apostolischen Kanon der Schriftauslegung, indem er sich hüte vor allem, was mehr Fragen bringe „quam aedificationem Dei, quae est per fidem" (1. Tim. 1, 4). Nichts anderes sei in der Schrift zu suchen, „quam quod ad vitam sanctam attinet"; nur insofern sei der Schrift obzuliegen, als uns dadurch „notior sit Christus et formetur in nobis vita christiana". Die „communes loci", die bei Chrysostomus im Vordergrund stünden, seien: „contemnenda praesentia, contemnendam mortem, habendam memoriam futurorum, habendam crebram vitae rationem, discendum docendumque omnibus, fidendum Deo, amplexandam gratitudinem, dandas liberaliter eleemosynas, servandam humilitatem, mansuetudinem, sobrietatem, patientiam et charitatem; Dei misericordiam nullo non loco commendat". Allerdings sei Chrysostomus keineswegs der Heiligen Schrift gleichzusetzen; und wer ihn an dieser messe, werde auch allerhand Falsches bei ihm finden. So sei er „nimius in asserendo libero arbitrio et in exigendis nostris viribus", wie er, Oekolampad, bereits in den Anmerkungen zu den „Psegmata" ausgeführt habe; allerdings wolle er damit kaum der Gnade Abbruch tun, sondern uns unentschuldbar machen und unsre Trägheit strafen. Kurz, Chrysostomus möge den „sacrarum literarum studiosis" aufs beste empfohlen sein[1].

3

Noch eine weitere Väterübersetzung wurde gleich bei der Ankunft in Basel ins Auge gefaßt, die Übersetzung des Evangelienkommentars des in der Tradition des Chrysostomus stehenden bulgarischen Metropoliten Theophylakt aus dem 11. Jahrhundert[2]: „magnopere et Vulgarium desideramus", schreibt Oekolampad bereits am 19. November 1522 an Capito[3].

Schon bei der Arbeit am Novum Instrumentum 1515/16 hatten Erasmus und Oekolampad das Werk in einer Handschrift des Basler Dominikanerklosters zu Rate gezogen[4]. Vielleicht hatte Oekolampad die Handschrift

[1] Auch dieses Werk wurde 1524 von Jean Petit in Paris nachgedruckt (Bibliogr. Nr. 97; Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 204). Ferner wurden die Genesishomilien in die Cratandrische Gesamtausgabe des Chrysostomus von 1525 aufgenommen; sie füllen in ihr mit den 46 „Psegmata" zusammen den ganzen sechsten Band (Bibliogr. Nr. 104).

[2] MSG, Bd. 123, Sp. 139, — Bd. 124, Sp. 318; Staehelin: Väterübersetzungen, S. 65f.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 135.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 112.

damals sogar zum Teil exzerpiert[1]. Dann hatte sie Capito für seine Predigten über das Matthäus-Evangelium benützt. Auch Hedio hätte gerne ein gleiches getan; aber da er nur „semigraeculus" war, kam er mit der Lektüre nicht zu Schlage[2].

Unter solchen Umständen machte sich nun Oekolampad daran, das hochgeschätzte Werk in lateinischer Übersetzung zu erschließen. Allerdings nahm er die Arbeit, wie es scheint, erst im Winter 1523/24, als er bereits durch Vorlesungen und Predigten anderweitig stark in Anspruch genommen war, in eigentlichen Angriff. Im März 1524 war sie vollendet und erschien, natürlich bei Cratander, als ein Folioband von fast vierhundertfünfzig Seiten unter dem Titel: „Theophylacti, archiepiscopi Bulgariae, in quatuor evangelia enarrationes, Joanne Oecolampadio interprete"[3].

Das Vorwort ist nur, wie bei den „Psegmata", an den Leser im allgemeinen gerichtet[4]. Theophylakt, führt Oekolampad darin aus, habe aus vielen Autoren die „probatiores sententias" zusammengetragen, vor allem aber aus Chrysostomus „tanqnam ex aureo suo fonte maxime aureas interpretationes" geschöpft. Allerdings sei er diesem auch in der Lehre „de libero arbitrio ac fide" gefolgt; so solle der Leser als einer, der allein an die Heilige Schrift gebunden sei, beim Studium Theophylakts sein eigenes Urteil walten lassen. Ganz wolle er, Oekolampad, wegen dieser Mängel nicht auf Theophylakt verzichten; „sunt et in humilibus casis penates". Auch habe er am Texte Theophylakts nichts ändern wollen; „meae insipientiae nugas potero ipse propriis libris evulgare". Nur an einer Stelle habe er Eigenes hinzufügen müssen, weil in der Handschrift ein Blatt gefehlt habe; doch habe er es deutlich als solches gekennzeichnet[5].

4

Diesen zur Frühjahrsmesse 1523, zur Herbstmesse 1523 und zur Frühjahrsmesse 1524 erschienenen patristischen Werken, die die Heilige Schrift neu erschließen helfen sollten, folgte zur Herbstmesse 1524 würdig die Ausgabe eines Neuen Testamentes im griechischen Urtext[6].

---

[1] Beiträge, S. 222f., Nr. 1.

[2] Corp. ref. Bd. 94, S. 226.

[3] Bibliogr. Nr. 93.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 187.

[5] Die Theophylaktübersetzung Oek.s ist diejenige seiner Väterübersetzungen, die die weiteste Verbreitung gefunden hat. Bis 1543 erschienen nicht weniger als 10 Nachdrucke, und weitere Ausgaben folgten bis ins 18. Jahrhundert hinein (vgl. Bibliogr. und Oek.-Br., Bd. 1 u. 2, nach dem Register, sowie MSG, Bd. 123, Sp. 35f.).

[6] Τῆς Καινῆς Διαθήκης ἅπαντα; Novi Testamenti omnia, Basel bei Joh. Bebel im Aug. 1524 (Bibliogr. Nr. 98).

Die Ausgabe fußte auf der 1522 erschienenen dritten Auflage des Erasmischen Neuen Testamentes. Doch war der gesamte Apparat weggelassen, so daß es sich um eine reine Textausgabe handelt, um ein für weiteste Kreise berechnetes „enchiridion totius Novi Testamenti Graece"[1].

Allerdings war Oekolampad an dem Unternehmen nicht allein beteiligt. Vielmehr war der Initiant der Verleger Johann Schabler Wattenschnee; die Verantwortung für den Text trug Jakob Ceporin, und den Druck besorgte die eben eröffnete Offizin Johann Bebels[2]. Oekolampad dagegen war die Abfassung des Vorwortes, der „In sacrarum literarum exhortatio", anvertraut[3].

„Handelt, bis daß ich wiederkomme", habe der Herr gesagt (Luk. 19, 13), führt Oekolampad aus. Und das Pfund, mit dem wir handeln sollten, sei das Wort Gottes. Zuerst solle es Frucht bei uns selbst tragen, es sollten bei uns selbst wachsen „fides in Deum et charitas in proximum", wir sollten unsre Seele befreien „a mundanis cupiditatibus, a superbiae et invidiae tyrannide", wir sollten uns einen solchen Schatz zubereiten, „ut novus homo fias, qui, Adam vetere exuto, peregrinus in hoc mundo, coeli sit municeps, non carnalis, sed spiritualis". Wenn wir als Fleischliche hervorträten, um andere das Geistliche zu lehren, dann würden wir in Wahrheit nicht lehren, sondern das Wort Gottes in Verruf bringen. Hätten wir aber in der Tat aus dem einen Pfund bei uns selbst ein zweites erworben, „ut iam possideas et vitae et doctrinae duo talenta", dann sollten wir unsere Lenden gürten, das Evangelium des Friedens zu verkündigen und die Seelen der Brüder zu gewinnen. Obschon Gott selbst durch seinen Geist alles in allem wirke, so geruhe er doch, uns als Werkzeuge zu seinen Mitarbeitern zu machen. So sollten wir die Heilige Schrift in den Volkssprachen ausgehen lassen. Aber es sei auch überaus wertvoll, die „eloquia Dei et pure et Ἑλληνικῶς, ut ab apostolis tradita sunt", zu besitzen, damit jene Übersetzungen immer wieder danach berichtigt werden könnten. Christus werde Rechenschaft fordern, wie wir mit seinem Pfunde gehandelt hätten. „Negotiemur igitur et ambulemus, dum dies"[4].

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 210; das Werk erlebte in der Tat Nachdrucke 1531, 1535, 1538, 1540, 1543, 1544 (Bibliogr. Nr. 98).

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 210.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 209.

[4] Bereits im Febr. 1524 war bei Cratander folgender Druck erschienen: „Psalmorum liber, ad Hebraicam veritatem diligentissime ad verbum fere tralatus, Felice Pratensi interprete. Praeterea in singulos Psalmos argumenta, per eruditum quendam theologum nuper adiecta, cum aliquot sanctorum canticis et preculis syncerioribus" (vorhanden z. B. auf der preußischen Staatsbibliothek in Berlin). Der erste Teil des Werkes stellt die Psalmenübersetzung des Felix Pratensis, eines 1518 zum Christentum übergetretenen Juden aus Prato in der Toscana (vgl. über ihn Encyclopaedia Judaica, Bd. 6 [1930?], Sp. 953), dar; über jedem Psalm befindet sich ein „argumentum", eine kurze Charakterisierung des Psalms; die Deutung ist durchgehends messianisch

(eine besondere Verwandtschaft scheint vorhanden zu sein mit dem „Quincuplex Psalterium" des Faber Stapulensis von 1509); diese „argumenta" stammen aber nicht von Felix Pratensis, sondern eben „ab erudito quodam theologo". Im zweiten Teil folgen zehn „Cantica", neun biblische und das „Te Deum". Der dritte Teil enthält hundert Kollekten mit Versikeln; die meisten sind, unverändert oder verändert, der Meßliturgie entnommen; ohne Vorlage sind nur, soviel ich sehe, die auf das Abendmahl bezügliche Kollekte zum Donnerstag der Karwoche und diejenige für Allerseelen. Den Schluß bilden endlich die Gebete Manasses und Salomonis. Wer ist nun aber der „eruditus quidam theologus", der in diesem bei Cratander [!] erschienenen Werk die „Argumenta" zu den Psalmen verfaßt und wohl zugleich auch die Kollekten bearbeitet, überhaupt das ganze Werk besorgt hat (in der Vorrede sagt Cratander: „in hoc enchiridio, lector optime, habes ex Felicis interpretatione ... Davidicos psalmos, quibus et alia sanctorum cantica cum syncerioribus preculis accesserunt, quae ... studiosus quidam congessit"). Paul Althaus d. Ä. (in: Forschungen zur Evangelischen Gebetsliteratur, 1927, S. 176f.) weist auf Oek. und den Kreis der damaligen von Oekolampad u. a. in Basel vertretenen evangelischen Bewegung hin. Wenn in der Tat an einen in Basel ansässigen Bearbeiter zu denken ist, so möchten wir eher an Pellikan als an Oek. denken: Pellikan ist noch ausgesprochener als Oek. der Alttestamentler, dem eine Neuausgabe der Psalmenübersetzung des Felix Pratensis zuzutrauen ist; außerdem wissen wir aus seinem Chronikon (Ausgabe v. Bernhard Riggenbach, 1877, S. 55), daß er mit fast allen Werken des Faber Stapulensis vertraut war; ferner weist das „iugiter" in der Gründonnerstagskollekte, das ein Lieblingswort Pellikans gewesen zu sein scheint (vgl. WA, Briefwechsel, Bd. 2, Nr. 266), auf Pellikan. Als entfernte Möglichkeit darf auch auf Wilhelm Farel, den Schüler Fabers, der sich damals in Basel aufhielt (vgl. Guillaume Farel, 1930, S. 117ff.), hingewiesen werden.

Achtes Kapitel

Die Vorlesungen und Kommentare

1

Als Oekolampad diese Einführung in das Neue Testament schrieb, war er längst aus der Offizin Cratanders in ein akademisches Amt hineingeholt worden.

Der Lehrbetrieb an der theologischen Fakultät war nicht mehr derjenige von 1515/16, da Oekolampad in sie eingetreten war und die Grade zu erwerben begonnen hatte[1]. Hölderlin war 1516 gestorben, Capito 1520 nach Mainz übergesiedelt; auch Ber scheint nicht mehr doziert zu haben. So lasen nur noch Mauricius Fininger und Johannes Gebwiler, die beiden nicht sehr würdigen Vertreter der scholastischen Theologie[2].

Es ist daher nicht verwunderlich, daß die von der evangelischen Bewegung erfaßten Kreise in Oekolampad drangen, von dem Rechte, das ihm der Besitz seines in Basel erworbenen Doktorgrades gab, Gebrauch zu machen und theologische Vorlesungen an der Universität aufzunehmen.

In der Tat trat Oekolampad in der Osterwoche 1523 mit einer Vorlesung über den Propheten Jesaja auf den Plan und übernahm damit mit einem Schlage die Führung der Basler Reformationsbewegung. Noch im Jahre 1550 stellte der Zürcher Maler Hans Asper, als er von dem Engländer Christoph Hales den Auftrag erhielt, ein Oekolampad-Porträt zu schaffen, den Basler Reformator als den Propheten Jesaja auslegend dar[3].

Die Vorlesung bedeutete schon dadurch eine fundamentale Neuerung, daß Oekolampad den hebräischen Text zugrunde legte und auch die Septuaginta zuzog. Ja, er ging noch weiter und faßte das, was er in lateinischer Sprache für das akademische Auditorium vortrug, nach jeder Vorlesungsstunde in deutscher Sprache für Laienzuhörer zusammen. So drängten sich auch ganze Scharen aus der Bürgerschaft zu Oekolampads Füßen. Jubelnd berichtet darüber Jakob Ceporin nach Zürich, Oekolampad lese über Jesaja hebräisch, lateinisch und deutsch; es hörten, abgesehen von Studenten und Priestern, wohl an die vierhundert Bürger zu. Und Andreas

[1] Vgl. dazu oben S. 67.

[2] Vgl. dazu: Ernst Staehelin: Die Entstehung der evangelisch-theologischen Fakultät in Basel, in: Archiv für Reformationsgeschichte, Ergänzungsband 5, 1929, S. 137 ff.

[3] Vgl. Ernst Staehelin: Das Buch der Basler Reformation, 1929, S. 49 u. 263 sowie Tafel 6.

Cratander schreibt an Bonifacius Amerbach nach Avignon, Oekolampad „nobis Esaiam prophetam eximium praelegit Hebraice, Graece, Latine et vulgari nostra lingua"; die größere „aula sophistarum" sogar vermöge nicht alle Hörer zu fassen[1].

Dieses Auftreten Oekolampads bedeutete für die Altgläubigen einen schweren Schlag. Aber noch in der gleichen Woche traf sie ein zweiter Schlag: der Rat entzog den beiden Scholastikern Fininger und Gebwiler, weil sie mit dem Franziskanerprovinzial Kaspar Satzger zusammen die Entfernung Konrad Pellikans aus dem Basler Franziskanerkloster betrieben hatten, die staatliche Besoldung, so daß sie ihre Lehrtätigkeit einstellten[2]. Und etwa zwei Monate später folgte der dritte Schlag: Oekolampad und Pellikan wurden an Stelle der Abgesetzten vom selben Rat zu ordentlichen Professoren der Heiligen Schrift eingesetzt[3].

Pellikan begann mit einer Vorlesung über die Genesis[4]. Am 1. September 1524 kam er damit zu Ende. Die Vorlesung ist in der Nachschrift eines Hörers auf uns gekommen. Vielleicht ist dieser Hörer kein anderer als Oekolampad[5]. An die Genesisvorlesung schloß Pellikan Vorlesungen über die Sprüche und den Prediger. Anfangs 1526 folgte er einem Rufe nach Zürich.

Als Oekolampad zum Professor ernannt wurde, setzte er zunächst seine Jesaja-Vorlesung fort. Im Sommer 1524 wurde er damit fertig[6]. Darauf eröffnete er Mittwoch, den 3. August, eine Vorlesung über den Römerbrief[7].

Pellikan berichtet in seinen Chronikon, er habe mit Oekolampad „vicissim" gelesen[8]. Es heißt das wohl, daß, wenn jeden Tag, wie wir annehmen dürfen, eine theologische Vorlesung stattfand, die beiden Männer sich so in sie teilten, daß jeder von ihnen nur jeden zweiten Tag las[9].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 151. — Unter den Hörern befanden sich der Weihbischof Tilman Limperger, Hans Denk, Korrektor bei Cratander, und Curio, der Schneider Lux Wolf, wohl auch Ceporin und Cratander selkst (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 151 u. 254; Bd. 2, Nr. 486).

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 151.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 174.

[4] Das Chronikon des Konrad Pellikan, hrsg. von Bernhard Riggenbach, 1877, S. 82, 96, 105, 121 (vgl. dazu Staehelin: Entstehung der ev.-theol. Fak., S. 140, Anm. 6).

[5] Beiträge, S. 225, Nr. 5; ein Auszug aus dieser Vorlesung ist in deutscher Übersetzung veröffentlicht im Buch der Basler Reformation, Nr. 21, S. 60ff.

[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 195.

[7] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 207 u. 208.

[8] Chronikon Pellikans a. a. O., S. 96.

[9] So wurden jedenfalls später in der Reformationsordnung von 1529 die theologischen Vorlesungen angeordnet; als Zeit ihrer Abhaltung setzte die Reformationsordnung die Stunde von drei Uhr nachmittags fest (vgl. unten S. 543f.).

2

Die Vorlesung Oekolampads über den Propheten Jesaja fand nicht nur in Basel, sondern weitherum bei den Führern der reformatorischen Bewegung Beachtung, und es erhob sich allenthalben das Verlangen, am Ertrag von Oekolampads Jesaja-Studien teilhaben zu dürfen.

Schon bevor die Vorlesung überhaupt begonnen hatte, bat Hedio in Mainz den Basler Freund um Zustellung seiner schriftlichen Aufzeichnungen. Oekolampad antwortete, mit dem „commaculatus libellus" könne er, Hedio, nichts anfangen; dagegen denke er daran, wenn er einmal ruhigere Zeiten habe, „commentariolos" auszuarbeiten[1].

Dieser Gedanke, die Vorlesung zu einem für den Druck bestimmten Kommentar auszubauen, gewann in der Tat bald feste Gestalt. Am 4. Mai 1524 bestellte Andreas Cratander bei seinem Straßburger Kollegen Wolfgang Köpfel hebräische Typen „pro Esaiae commentariis excudendis"[2]. Und in allen evangelischen Zentren ist man auf das Werk gespannt: Capito in Straßburg, Johann Brenz in Schwäbisch-Hall, Gérard Roussel in Meaux, Johannes Bugenhagen in Wittenberg, Urbanus Rhegius und Konrad Adelmann in Augsburg äußern sich in diesem Sinne[3]. Im Oktober 1524 konnte Cratander bereits die Druckbogen mit der Auslegung von Jes. 1—15 an Capito und Hedio nach Straßburg senden[4]. Am 6. Februar 1525 schrieb sodann Oekolampad an Farel: der Jesaja-Kommentar werde nächste Woche erscheinen, wenn nicht Pellikan mit der Anfertigung des Index säume[5]. In der Tat erschien das Werk noch rechtzeitig auf die Frankfurter Frühjahrsmesse unter dem Titel: „In Jesaiam prophetam hypomnematων, hoc est: commentariorum, Joannis Oecolampadii libri VI".[6]

An der Spitze steht die mächtige Widmung an den Basler Rat, die „clarissimi ac omnis iusticiae amantissimi viri senatores inclytae urbis Basiliensis"[7]. Die Propheten und Männer Gottes, von denen wir „sacrosancta eloquia" besäßen, hätten zwar ihre Bücher weder Fürsten noch andern Menschen geweiht, weil sie es für unwürdig und götzendienerisch gehalten hätten, der Kreatur darzubieten, was ihnen von Gott geschenkt war, und weil das von ihnen verkündete Wort Gottes keinerlei menschlichen Schutzes bedürfe. Dennoch hätten es auch die Heiligen Gottes wie

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 149.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 193.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 195, 200, 203, 221, 224, 230.
[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 222.
[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 244.
[6] Bibliogr. Nr. 109. — Zum Folgenden vgl. Ludwig Diestel: Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche, 1869, passim, bes. S. 273.
[7] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 241; deutsche Übersetzung im Buch der Basler Reformation, Nr. 31.

etwa Lukas oder Paulus nicht verschmäht, „doctrinam suam coelestem“ einzelnen Männern oder Staatswesen „in singularis amicitiae testimonium“ in besonderer Weise zuzuschreiben. Das sage er deshalb, um den Sinn seiner Widmung klarzulegen und zugleich denen zu antworten, die jede solche Widmung als Götzendienst brandmarkten. Zur Herausgabe seiner Jesaja-Vorlesung sei er durch das Bitten naher und ferner Freunde bewogen worden. Er wolle damit keineswegs andere Auslegungen verdrängen. Wenn etwa Johannes Bugenhagen die von ihm eben in Wittenberg gehaltene Jesaja-Vorlesung herausgäbe[1], so werde er gerne seine eigene Arbeit als überflüssig bezeichnen. Auch den Jesaja-Kommentar des Hieronymus wolle er keineswegs außer Kurs setzen. Gewiß habe Hieronymus nicht immer das Richtige getroffen. Dennoch möchte er ihn so wenig ausgeschaltet wissen[2], daß er vielmehr bedaure, daß die Jesaja-Kommentare anderer „classici authores“ wie des Viktorin von Pettau, des Eusebius von Caesarea, des Origenes, des Apollinaris von Laodicea sowie Didymus' des Blinden in Vergessenheit geraten seien[3]. Auch in Beziehung auf die Übersetzung wolle er niemandem zu nahetreten. Doch müsse er gestehen, daß er weder aus der griechischen noch aus der lateinischen Übersetzung immer den Sinn des Propheten habe erfassen können[4]; nur weil er hebräisch habe lesen und die Kommentare der Hebräer habe benützen können, habe er hoffen dürfen, zu ihm vorzustoßen[5]. So habe er sich ganz nur an den hebräischen

[1] Oek. nennt und kennt von Bugenhagen: „In librum Psalmorum interpretatio“ (März 1524), „Annotationes in decem epistolas Pauli“ (März/April 1524), „Annotationes in Deuteronomium, in Samuelem prophetam, id est: duos libros Regum“ (Sept. 1524); ein Jesaja-Kommentar scheint dagegen nicht erschienen zu sein (vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 241, Anm. 2ff.).

[2] Oek. hat in der Tat den Jesaja-Kommentar des Hieronymus (MSG, Bd. 24, Sp. 17ff.) in weitgehendem Maße benützt und ausgewertet. Die ganze Deutung der Weissagungen des Propheten auf Christus und die Kirche, ebenso die Ablehnung des Chiliasmus und der Bekehrung der Juden hat er in der Hauptsache mit Hieronymus gemein (vgl. Georg Grützmacher: Hieronymus, 3. Bd., 1908, S. 178). Der zweite große christlich-kirchliche Gewährsmann Oek.s ist Nikolaus von Lyra (Postilla und Moralitates; vgl. RE_3, Bd. 12, S. 28ff.). Außerdem zitiert Oek. gelegentlich Origenes, Euseb, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Tertullian, Laktanz, Ambrosius (resp. den Ambrosiaster), Augustin. Von Zeitgenossen ist einmal Johann Reuchlin genannt (fol. 82vo).

[3] Diese Kommentare nennt Hieronymus im Prolog des seinigen (MSL, Bd. 24, Sp. 20f.). Vom Origenes-Kommentar ist Hieronymus weitgehend abhängig. So enthält auch Oek.s Kommentar viel origenistisches Gut, obschon Oek. im Grunde diese origenistische Exegese abzulehnen begonnen hatte (vgl. oben S. 184f.).

[4] Oek. zitiert in seiner Auslegung immer wieder die „LXX“; gelegentlich auch die „Editio vulgata“ (diese ist identisch mit dem Text, den Hieronymus seinem Kommentar zugrunde legt).

[5] Von der rabbinischen Literatur begegnet am häufigsten das Jonathan-Targum (vgl. RE_3, Bd. 3, S. 107; J. Winter und Aug. Wünsche: Die jüdische Litteratur seit Abschluß des Kanons, 1. Bd. 1894, S. 65, 70ff.; Encyclopaedia Judaica, Bd. 4, 1929,

Text gehalten und habe auch in der Übersetzung die „idiotismi Hebraeae gentis" bewahrt aus Rücksicht auf die Männer der Wissenschaft, „qui sic facilius hebraicari poterunt". Wenn er nun diesen Kommentar dem Basler Rate widme, so wolle er damit zunächst seine Dankbarkeit bezeugen. Basel sei ihm vom Großvater her Heimat[1], sei ihm in der Wissenschaft Lehrmeisterin, sei ihm ob des Verkehrs mit den Freunden Wonne, sei ihm in den Stürmen des Lebens ein Asyl. Und außerdem habe ihn der Rat noch gar wider alle Hoffnung zum Professor der Heiligen Schrift und zum Pfarrer von St. Martin[2] ernannt. Noch mehr aber treibe ihn zu dieser Widmung der Wunsch, seiner Freude darüber Ausdruck zu geben, daß in der Stadt Basel Gott der Herr sei, daß in ihr die Worte des Heiligen Geistes die höchste Ehre genössen, daß in ihr die Freiheit, die uns Christus erkauft habe, nicht in Gefahr stehe[3]. Eine solche Stadt aber, die von wahren Christen

---

Sp. 577ff.; Bd. 9, 1932, Sp. 291). Ziemlich häufig wird sodann David Kimchi zitiert (ca. 1160—1235; vgl. über ihn RE_3, Bd. 10, S. 284ff.; Winter und Wünsche, a. a. O., Bd. 2, 1894, S. 199ff., 306ff.; Encyclopaedia Judaica, Bd. 10, Sp. 1234ff.). Zweimal (fol. 125vo u. 215vo) nennt Oek. Saadja (892—942; vgl. über ihn Winter und Wünsche a. a. O., Bd. 2, S. 28ff., 138), je einmal (fol. 28ro, 126ro, 129vo, 138ro) Salomon ben Isaak (= Rabbi Schlomo oder Raschi; 1040—1105; vgl. über ihn RE_3, Bd. 16, S. 432ff., Winter und Wünsche, Bd. 2, S. 275ff.), Abulwalid Merwan ben Gannach (= Rabbi Jona; 1. Hälfte des 11. Jh.s; vgl. über ihn Winter und Wünsche, Bd. 2, S. 170ff., 259f.; Jewish Encyclopedia, Bd. 6, S. 534ff.), Abraham ibn Esra (1092—1167; vgl. über ihn Winter und Wünsche, Bd. 2, S. 184ff.; Encyclopaedia Judaica, Bd. 8, Sp. 326ff.) und Mose Kimchi, den älteren Bruder David Kimchis (vgl. die bei diesem genannte Literatur). Außerdem führt Oek. immer wieder die „Hebraei" oder „Judaei" im allgemeinen an; auch kennt er Textvarianten. Für die Meinungen der „Hebraei" und „Judaei" sind weithin seine Gewährsmänner Hieronymus und Nikolaus von Lyra. Daneben hat er aber auch unmittelbar aus der rabbinischen Literatur geschöpft. Als Hauptquelle kommt ohne Zweifel die Venediger Biblia Rabbinica des Felix Pratensis von 1517/8 in Betracht; sie enthält u. a. das Jonathan-Targum und den Kommentar David Kimchis, ebenso ein reiches Verzeichnis von Varianten (vgl. Joh. Christoph Wolf: Bibliotheca Hebraica, Teil 2, 1721, S. 388f.; Christian D. Ginsburg: Introduction to the Massoretico-critical edition of the Hebrew Bible, 1897, S. 925ff.). Wir wissen aus den Briefen Oek.s an Kaspar Amman, daß er sich das Werk nach Augsburg kommen ließ (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 56); auch wenn es ihm bei der Flucht aus dem Kloster abhanden gekommen sein sollte, konnte er sehr wohl in Basel ein neues Exemplar zur Verfügung erhalten (eines der Exemplare, das die Univ.-Bibl. Basel besitzt, trägt z. B. den Eintrag: „Joannes Frobenius typographus an[no] MDXXIII. dono dedit Sebastiano Munst[ero]."). Von andern rabbinischen Werken, die Oek. besaß oder sich bestellt hatte, erfahren wir ebenfalls aus den Briefen an Amman (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 55 u. 56). Weiteren Zugang zu der rabbinischen Literatur konnten ihm ohne Zweifel Pellikan und Sebastian Münster verschaffen. — An heidnisch-antiken Schriftstellern zitiert Oek. Herodot, Strabo, Pomponius Mela.

[1] Oek.s Mutter war eine geborene Anna Pfister aus Basel (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 803).

[2] Vgl. unten S. 429f.

[3] Die Stellung des Basler Rates in den kirchlichen Fragen ist bis etwa 1528 festgelegt in dem Predigtmandat vom Mai/Juni 1523: die Prediger sollen nichts anderes

regiert werde, habe die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens. In diesem Sinne hoffe er, daß Basel „magis atque magis indies beatam fore". Andere mögen die mannigfaltigen Vorzüge der Stadt preisen, wie ihre Schönheit und Lage, den Ruhm ihrer Buchdrucker und Gelehrten, vor allem des „magnus bonarum literarum antistes Erasmus"[1]. Er, Oekolampad, freue sich darüber, daß Basel auf Gott als seinen Herrn höre, auf den keine Stadt höre, die dem Worte Gottes und dessen Predigern feindselig sei, die nicht Recht und Gerechtigkeit kenne, wie sie alle Schrift verkündige. So wie uns der Vater kenne, so sollten auch wir ihn erkennen, „ut omnia nostra Deo sint sacra, omnia nostra Deo serviant, omnia nostra Deo placere conentur". So möge auch „Basilea" ihren Namen von keinem irdischen Könige tragen — sie sei ja keinem solchen untertan —, sondern von Jesus Christus solle sie genannt werden „civitas Βασιλέως magni, cui sit gloria, Amen!"

Nach einem griechischen Epigramm von vier Distichen, in denen er zur Teilnahme an der „πνευματικὴ Χριστοῖο τράπεζα", die in Jesaja bereitstehe, einlädt, läßt Oekolampad eine „Praefatio" folgen. Dadurch, daß Christus in Nazareth den Propheten Jesaja aufgeschlagen und ausgelegt habe (Lk. 4, 16ff.), empfehle er uns nicht nur die „lectio" des Buches, sondern lehre uns zugleich, wie wir es lesen sollten. Christus selbst habe das Buch geöffnet; das heiße aber: niemandem werde der Sinn der Schrift erschlossen, „nisi iis, qui et Christum quaerunt, et quibus se Christus revelat"; vergebens also verlören diejenigen ihre Mühe, „qui in prophetis aliud quam Christum vitamque christianam quaerunt". Weiter heiße es, daß Christus am Sabbat den Propheten gelesen habe; das weise uns aber darauf hin, daß wir „sabbatum Deo dignum" heiligen sollten, „abstinentes a servilibus operibus, malis inquam affectionibus, avaritia, invidentia, vano timore ineptisque gaudiis ac similibus", wenn wir eine Frucht von der „lectio" erwarteten: „quietos ac tranquillos animos petit sanctus spiritus." Ferner sei berichtet, daß Christus aufgestanden sei, um zu lesen; dieses Aufstehen bedeute nicht nur das äußere Aufstehen zur äußeren Ehrung des Wortes Gottes, sondern mahne uns, daß wir uns, „sacris affuturi lectionibus", im Geiste „a terrenis ad coelestia" erheben sollten. Auch die Geschichte vom Kämmerer aus dem Mohrenland sei ein Wegweiser für das Studium Jesajas: dann würden wir reichen Gewinn haben, wenn wir als „eunuchi propter regnum coelorum" auf die Lüste der Welt verzichteten.

predigen denn allein das Evangelium und die Lehre Gottes und das, was sie durch die Heilige Schrift bewähren können, alle andern „leeren, disputation und stempanien", die der Heiligen Schrift nicht entsprechen, sie seien von Luther oder „andern doctoribus" geschrieben, aber beiseite lassen (Basler Ref.-akten, Bd. 1, Nr. 156; Buch der Basler Ref., Nr. 19.

[1] Oek. hatte zuerst geschrieben: „magnus Erasmus noster"; Erasmus hörte davon und bewog Oek., das „noster" zu streichen; vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 242.

wenn wir im himmlischen Jerusalem den Herrn angebetet hätten, wenn wir darum bäten, daß sein Geist uns einen Apostel, das heiße: die Lehre der Apostel, zuführe, der im Wagen unseres Geistes mitfahre und uns predige, „in Jesaia Jhesum esse Christum". Des weitern wiederholt Oekolampad aus der Widmung seine Erklärung über die Methode seiner Übersetzung und fügt hinzu, daß er auch die Eigennamen genau nach dem Urtext wiedergebe[1]; das habe auch den Vorteil, daß wir uns vor den Juden nicht lächerlich machten und besser mit ihnen ins Gespräch kommen könnten. Was endlich den Namen „Jeschaaiahu" anlange, so bedeute er „salus Domini"; darin liege ein Hinweis darauf, daß wir in seinem Buche „magna, iucunda et salubria" fänden; aber noch aus einem andern Grunde sei der Name „osculis sanctis" entgegenzunehmen, nämlich weil er mit dem Namen „Jesus" verwandt sei und so andeute, daß der Prophet in vielen Punkten „typus" Jesu Christi sei. Es sei daher auch richtiger, „Jesaias" zu sagen statt nach der kirchlichen Tradition „Esaias", damit diese Bezogenheit auf Christus besser zum Ausdruck komme.

Im Anschluß an Jes. 1, 1 gibt Oekolampad eine Einteilung des Buches Jesaja: Jes. 1—40 könne man in die Bücher Usia (cap. 1—5), Jotham (cap. 6), Ahas (cap. 7,1 — 14,27), Hiskia (cap. 14,28 — 39,8) einteilen, nach den Königen, unter denen Jesaja seine Prophetien geschaut habe; cap. 40—48 bildeten das Buch des Cyrus, cap. 49—66 dasjenige des Messias, nach den Königen, über die er seine Prophetien geschaut habe. Schon die vier ersten Bücher seien geschrieben nicht nur „propter carnalem, sed et spiritualem Hierusalem"; und nicht nur für seine Zeiten habe Jesaja geschrieben, sondern auch für die unsrigen, und nicht nur für ein Menschengeschlecht, sondern für alle. Von cap. 49 an aber „manifeste et absque typo de Christo et eius ecclesia praecinit", wenn er auch bei allen genannten Königen „claras de Christo et eius regno prophetias" hineinmische.

Mit Jes. 1,2-9 beginnt Oekolampad die Auslegung des ersten Buches. Er schickt eine Darlegung seiner Hermeneutik voraus. Die Ausleger der Propheten müßten nicht nur besitzen „fidelis interpre[ta]tio" und „linguarum cognitio", sondern sie müßten auch in Berücksichtigung ziehen „historias temporum, quibus prophetatum". Wenn diese nicht richtig als Fundament gelegt seien, dann stürze zusammen, was darauf gebaut sei; wenn sie aber recht behandelt worden seien, dann könne man „feliciter" auch „allegoriarum mysteria" herausholen. Diese „allegoriae" dürfe man nicht gänzlich verachten, aber auch nicht „intempestive" vortragen. Beides sei der Schrift unwürdig. Oft verhalte es sich also so, daß die „historiae" in sich wahr seien und zugleich „mysteria vel Christi vel antichristi typo

[1] Als Beispiel sei die Übersetzung von Jes. 1, 1 zitiert: „Visio Jesaaiahu filii Amoz, quam vidit super Jehudah et Jerusalam in diebus Yziiahu, Jotham, Ahhaz, Jehhizkiiahu, regum Jehudah."

quodam obscuro praefigurant". So sollten wir auch bei Jesaja zuerst hören, „quid suis seculis dixerit", und dann erforschen, „quid per illa nobis insinuetur"[1]. Nach dieser allgemeinen Erörterung geht Oekolampad zur Besprechung des vorliegenden Textabschnittes über. Das Zeitalter Jesajas sei sehr gottlos gewesen, und darum drohe Gott durch den Mund des Propheten mit dem Gericht Sanheribs. Aber alle spätern Geschlechter stünden unter demselben Gericht, die Juden zur Zeit Christi, aber auch wir, die wir „relicto verbo Dei, humanas sequimur traditiones". Wenn wir also von den Züchtigungen der Juden läsen, so sollten wir erzittern und unsre Sünden beklagen. Aber diejenigen, die sich demütigten, werde Gott trösten. So sei in den Zeiten Jesajas Jerusalem gerettet worden; und so werde auch „ecclesia, quae ab apostolis Christo congregata", der furchtbaren Pest der Verblendung entgehen, und wir mit ihr, wenn wir uns recht gedemütigt und unsere Hoffnung auf Gott gesetzt hätten. Zu Jes. 1,2 wendet sich Oekolampad gegen die Ansicht von Pseudodionysius und anderen Theologen, daß Gott durch Engel rede, und stellt ihr den Satz gegenüber: „loquitur Deus ipse, ut sua commendetur misericordia; apparent vero angeli, ut videatur magnitudo et maiestas".

Bei der Erklärung von Jes. 1,10—17 kommt Oekolampad auf die Stifte und Klöster zu sprechen: sie wollten Jerusalem sein und seien doch Sodom; er wolle nicht davon reden, „quanta sui corporis contaminatione" die Insassen infolge des Zölibates lebten, aber das sei sodomitisch, daß sie, während ihnen Gott „innumera spiritus et corporis beneficia geschenkt habe, in höchster Pracht lebten, hart gegen die Armen und die Häuser der Witwen essend. Dann folgt eine längere Darlegung über die Zeremonien: die Zeremonien würden vom Propheten nicht ganz und gar verworfen, sondern nur insofern sie „nudae" seien, das heiße: sofern sie des Glaubens und der Barmherzigkeit entbehrten und in einem andern Sinn als dem von Gott vorgeschriebenen gebraucht würden. Das sei aber ihre Bestimmung: sie sollten bestehen bis auf Christus, und zwar erstens, um „protestationes fidei" derjenigen zu sein, die unter dem Gesetze seien; denn die meisten enthielten „typum Christi", und die „imbecilliorum conscientiarum mentes confirmabant illis ut symbolis" ihren Glauben; zweitens sollte durch die Zeremonien das Volk von den heidnischen Völkern geschieden und „ad mutuam dilectionem, ut pote sciens, se unius Dei populum", genötigt

[1] Auch in diesen hermeneutischen Grundsätzen ist Oek. einig sowohl mit Hieronymus als mit Nikolaus von Lyra (vgl. über Hieronymus Grützmacher a. a. O., über Nikolaus von Lyra RE_3, Bd. 12, S. 29). Auch Oek. nennt den allegorischen Sinn einmal den „sensus mysticus" (fol. 168vo). Dieser „sensus mysticus" ist auch bei ihm sehr mannigfaltig, so daß man auch bei ihm noch sehr deutliche Spuren des vierfachen Schriftsinnes findet (vgl. z. B. die Auslegung von Jes. 13, 1ff., unten S. 203). Über die Lehre vom vierfachen Schriftsinn siehe etwa Ulrich Surgant: Manuale curatorum, lib. 1, consid. 5.

werden. Glauben und Liebe also habe Gott in den Zeremonien gefordert. Mit der Verkündigung des Evangeliums aber sollten die Zeremonien aufhören. „Neque enim nunc in typo et figura confirmatur fides nostra, sed in veritate et Christo"; und was die Liebe betreffe, so sei das „symbolum segregationis" nicht mehr nötig, wo die Kirche sich über die ganze Welt erstrecke. Weil wir immerhin als Gläubige noch unter Ungläubigen weilten, so habe Christus „paucissima quaedam et familiaria symbola" eingesetzt, Taufe und Eucharistie, und ihr „usus" bestehe darin, „ut imbecillitas conscientiae roboretur, et ecclesia suos certis signis agnoscat". Was sodann die Feste betrifft, so sagt Oekolampad, Sache eines wahren Christen sei es, „perpetuum sabatismum celebrare" und nicht die Tage zu unterscheiden. Durch die Auferstehung Christi erhalte allerdings der Sonntag eine größere Feierlichkeit, „ut interim et infirmis consulatur". Doch halte jeder vernünftige Mensch dafür, daß ein großer Teil der andern Feste abzuschaffen sei. Wenn Jesaja sage: „lavate, mundos facite", so sollten wir dabei der Taufe gedenken; dieses „mysterium" müsse ständig in unserem Geiste bewegt werden; „nam et perpetua nostra poenitentia est et perpetuum studium vitam emendandi atque in melius provehendi". Wenn es endlich heiße: „iudicate pupillo, patrocinemini viduae", so sei damit gesagt, daß auch das Richteramt zu den Werken der Barmherzigkeit gehöre; denn wohin sollten sie sich wenden, wenn diese letzte Zuflucht den Armen versagt werde? Es werde also auch durch diese Stelle bestätigt, daß das weltliche Schwert von Gott gegeben, und daß es den Christen erlaubt sei, das Richteramt auszuüben, „ut eripiant egenum et pauperem". Und die Gerichte seien nicht deswegen abzuschaffen, weil die „lex evangelica" nicht wolle, daß der Bruder mit dem Bruder streite; wir seien eben noch nicht so „beati", daß alle unsere Nachbarn die brüderliche Liebe umfaßten.

Aus Jes. 1, 18—20 gehe hervor, daß Gott denen, die im Glauben ihre Sünden bekennten, „non solum culpas, sed etiam poenas" vergebe. Es seien daher „nugae pestilentes", wenn die Sophisten behaupteten, sie könnten „poenas aeternas et inferni sua postestate in poenam temporalem commutare et animas ex inferno ad purgatorium ponere". Vielleicht fürchteten „purgatoriales illi doctores", Gott werde zu einem ungerechten Gott gemacht, wenn man ihn nicht von jeder Sünde Strafe fordern lasse. Demgegenüber sei zu sagen, daß die Gerechtigkeit Gottes eine andere sei als die der Menschen; es solle daher schweigen unsre törichte Vernunft, „et verbo Dei magnificentia detur ac gloria". Wir wüßten ja, daß Christus unsre Gerechtigkeit sei. Und außerdem haßten diejenigen, die ihre Sünden wahrhaft bekennten, nicht nur die Sünden, sondern auch die Wurzeln der Sünde; „eruntque opera pleraque non tam poenae quam poenitentiae testimonia, et non tam mandata lege quam impulsu spiritus facta". Wenn es ferner von den Sünden heiße: „si fuerint peccata vestra quasi filum rubi-

cundum, si rubuerint quasi vermiculus", so würden dadurch die Stoiker und auch Jovinian widerlegt, die behaupteten, die Sünden seien alle gleich; schwerer sei die Sünde, die aus größerm Unglauben hervorgehe; „non enim aequalis est infidelitas omnium". Weiterhin dürfe man aus dem „si volueritis" und „si nolueritis" nicht mit den Pelagianern behaupten, daß unser Wille frei sei. Vielmehr verhalte es sich so: Gott erfülle alles; nicht nur wir, sondern alle „spirituales spiritus" hätten „omnem intimam vim" von ihm; aber deswegen seien wir nicht „in barbarica servitute" gehalten: „bonos enim libertatis suae participes facit, et vere liberi sunt operante in eis spiritu Dei". Diejenigen seien vielmehr Sklaven, die des Geistes Gottes beraubt seien. „O miseram libertatem posse peccare!" Wenn Gott also sage: „si volueritis . . .", so sei er es auch, der den Willen in uns erwecke und wirke, wie auch Paulus Phil. 2, 12f. sage.

Aus Jes. 1, 24—31 ersähen wir, „qua ratione civitas impietate perdita reflorere queat". Damit in einer Stadt „reparetur pietas", müßten zunächst die Gesetze reformiert, müßte vor allem das Wort Gottes von den menschlichen Traditionen befreit werden. Wo gute Gesetze seien, und das Wort Gottes rein gelehrt werde, würden auch „boni principes ac iudices" zurückkehren, die das, worin sie richtig gelehrt seien, in den Kirchen selbst lehrten und zur Durchführung brächten. Gott sei zu bitten, daß er uns solche „fideles principes in ecclesia" schenke, „qui fide Abrahamum, spe Isaacum, patientia Jacobum, continentia ac prudentia Josephum, mansuetudine Mosen, zelo Eliam exprimant". Das sei eine „iusta civitas et religiosa", in der nicht nur Gerechte, sondern auch die Gerechtigkeit wohne. „Vera enim ecclesia, quae sponsa Christi, sine macula est et ruga, sanctificata scilicet in Christo, in quo habet iustitiam et sanctimoniam, cui servat fidem, in quo spem habet, et cui praeponit nihil." Aufgabe gerechter Richter sei es aber, nicht nur „benefacere bonis", sondern auch die Bösen zu schlagen; dazu führten sie als „Dei ministri" das Schwert. Diejenigen aber, denen das geistliche Schwert anvertraut sei, hätten mit der Gewalt des Wortes die einen zu lösen, die andern zu binden. Wenn es dann zum Schluß heiße: „et non erit extinguens", so werde dadurch „maledictum Origenicum dogma", das die Ewigkeit der Höllenqualen leugne, widerlegt.

Im Abschnitt Jes. 2, 1—4, führt Oekolampad aus, werde nicht wie im vorhergehenden Abschnitt durch den „typus" des irdischen Jerusalem, sondern unmittelbar von Christus, seinem Reich und der Kirche geredet; im ersten Kapitel habe der Prophet vom Heil des irdischen Jerusalem unter Hiskia gesprochen; nun erkläre er, den Schatten durch die Wahrheit ersetzend, was jener „typus" gemeint habe, nämlich, daß wir unter Christus, als dem wahren Hiskia, wahrhaft frei sein werden. Gewiß sei die Kirche schon vor Christus vorhanden gewesen, in Abraham, Abel, Henoch, Noah, Mose und andern; „ab illis coepit aedificari ecclesia"; aber sie sei klein

und verachtet gewesen, „quasi nulla esset". Und so gelte das, was der Prophet sage, erst von der Kirche nach dem Kommen Christi. Allerdings könne man fragen, wo die Erhöhung der Kirche sei, da sie doch verachtet und verfolgt sei. Darin bestehe sie erstens, daß sie in dem allem überwinde; sie bestehe „in fide, patientia, charitate, virtute operationum, in virtutibus, donis et gratia". Aber noch in anderer Beziehung sei die Kirche „miro modo" erhöht: Christus habe ihr nämlich, obschon sie noch auf Erden weile, verliehen, mit ihm im Himmel zu sitzen und, obschon sie noch streite, „quasi non militare, sed triumphare". Eine andere „dignitas" der Kirche bestehe darin, daß sie „populosissima" sei. „Fratres habemus apud Indos, apud Britannos, apud Scythas, apud Mauros". Damit seien alle jüdischen, montanistischen, römischen, donatistischen Einschränkungen widerlegt. Auch das sei eine „dignitas ecclesiae", daß sie freiwillig zusammenkomme, „non tyrannide coacta". „Ibunt" heiße es; sie würden nicht mit Gewalt gezogen, nicht durch Kriege herzugebracht, sondern sie kämen freiwillig, „tracti nimirum occulto illo et paterno tractu, hilares, et non metu, sed amore evocati." Nach diesem Jerusalem sollten wir trachten und nicht nach dem irdischen Jerusalem wallfahren. Deswegen sei vielleicht jenes Land der Herrschaft der Christen entzogen worden, „ne, perpetua superstitione terrenam inquirentes, coelestem negligeremus". Und zwar komme man deshalb zur Kirche, daß wir im Worte Gottes — für den Propheten sei an der vorliegenden Stelle „lex" und „verbum Dei" identisch — lernten, was Gottes Wille sei. „In verbo Dei et non alio congregatur ecclesia". Ihr einziger Lehrer sei Christus im Himmel: er lehre „fidem in Deum et charitatem erga proximum mititatemque ac humilitatem". Auch die Friedensverheißung beziehe sich auf die Kirche. Über die Obrigkeiten wolle er nichts sagen; sie führten von Gott her das Schwert zur Verteidigung der Witwen und Waisen und derjenigen, die noch nicht so weit im Glauben gekommen seien, um das Wort vom Schlag auf die Wange zu verstehen; auch die „pax publica" müßten die Obrigkeiten durch das Schwert aufrechterhalten, dürften dagegen nichts gegen das Wort Gottes unternehmen. Im übrigen sei aber für die Christen jetzt die Zeit zu siegen „fide, patientia et beneficiis, non armis ferreis, sed spiritalibus". Ja, es sei nicht genug „abstinere a bello et rapina"; sondern die Christen lägen auch „honestis artibus" ob; darauf spiele der Prophet mit der Nennung jener landwirtschaftlichen Geräte an.

Den Abschnitt Jes. 2, 5—11 faßt Oekolampad dahin zusammen: der „scopus" des Propheten sei die „gloria Dei". „Salvam vult gloriam Dei", auch wenn das übrige drunter und drüber gehe und alles zusammenbreche. Auch unsre erste Bitte sei, „ut sanctificetur nomen Dei, non nostrum, non aliarum creaturarum". Was rühme man darum die Heiligen und mache eine große Geschichte aus menschlichen „leges et disciplinae"? Die Heiligen

seien Götzen, wenn wir in ihnen nicht Gott erkennten, „principes idola nisi gerant imaginem Dei", die Doktoren seien Götzen, wenn nicht durch sie der Geist des Herrn wirke.

Auch die folgenden Abschnitte, fährt Oekolampad fort, handelten von der „gloria Dei". Zwei Wege, zu erkennen, wie groß sie sei, würden uns hier vorgelegt, „iustitia et misericordia, per quas et impios iuste iudicat et punit ac piis misericorditer benefacit". Und zwar rede der Prophet in Jes. 2, 12—4, 1 zunächst von der „iustitia Dei", die sich im Gericht und der Strafe der Bösen zeige. Dieses Gericht aber sei von zweierlei Art. Das erste Gericht — von ihm handle Jes. 2, 12—21 — sei das „iudicium universale", zu dem an jenem Tage auf den Ruf des Erzengels alle auferstünden. Das zweite Gericht aber sei das „iudicium particulare", das sich immer wieder da und dort im Laufe der Geschichte vollziehe. Zu ihm gehöre das Gericht über das jüdische Volk in der Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Auf dieses Gericht beziehe sich Jes. 2, 22—4, 1. Aus Jes. 4, 2—6 aber sollten wir lernen, wie Gott durch seine Barmherzigkeit die „reliquiae Judaeorum" als die „primitae ecclesiae" und die ganze Kirche rette. Wenn von der „felicitas" der Kirche die Rede sei, so sei darunter zunächst die „felicitas" zu verstehen, „qua spe ac fide in Christum beati sumus". Diese „felicitas" der Kirche bestehe erstens „in gaudio et gloriatione in Christo". Zweitens bestehe sie in der „sanctificatio"; doch beruhe diese nicht auf unsrer Sündlosigkeit, vielmehr: „in Christo Jesu sanctitas nostra est, propter quem studio quotidiano pugnamus cum vitiis et peccatis, et ita nos sanctificamus." Drittens bestehe die vorläufige „felicitas" der Kirche darin, daß sie sei „secura ac tuta ab omni adversitate et periculo", indem Christus bei ihr sei bis zum Ende der Welt. Aber diese dreifache „felicitas" unseres Exils sei nur „typus" der vollkommenen Seligkeit, die wir empfingen, „devictis hostibus", „triumphantes cum Christo".

Das zweite Buch, „cui nomen Joatham", umfaßt nur die Berufungsvision Jes. 6, 1—13. An ihr ist Oekolampad zunächst wichtig, was wir für das Amt des Predigers lernen können: bevor wir als Lehrer aufträten, müßten wir mit Jesaja Schüler sein und Gott in der Heiligen Schrift schauen; bevor wir mit Jesaja als Werkzeug der Erwählung auftreten könnten, müßte Usia mit seinem Aussatz, der Eigenliebe, in uns sterben. Dann spricht er kurz von den Ordnungen der Engel: die Seraphim stünden nicht höher als die Cherubim; den Cherubim komme zu „multitudo scientiae", den Seraphim „ardor charitatis", „qui iuxta nostrum intelligendi modum ex scientia profluit"; der „intellectus" stehe eben höher als der „affectus", die „veritas" vor der „charitas"; doch sei es nicht nötig, über diese Dinge zu streiten, es sei wichtiger dafür besorgt zu sein, „ut vitam agamus angelicam, per quam illorum aliquando choris iungamur". Wenn es sodann weiter heiße, daß der Engel den Mund des Propheten berührt habe, damit er durch dieses Zeichen

gereinigt werde, so entspreche das den „sacrosanctae σφραγίδες“, die Christus eingesetzt habe „ad infirmas conscientias nostras solidandas“; aber niemand werde berührt oder empfange würdig „nisi fide“. Zum Schluß der Vision führt Oekolampad aus: die Kleinheit unseres Verstandes könne nicht fassen, „quomodo Deus velit peccatum et simul odio habeat“; es sei jedoch sicher, daß er niemanden verurteile und verblende ohne Gerechtigkeit und niemanden rette ohne Barmherzigkeit; wir stünden da als „inexcusabiliter mali“, Gott aber erscheine „mirum in modum iustus“.

Das dritte Buch, „cui nomen Ahhaz“, umfaßt Jes. 7, 1—14, 27.

Wenn in Jes. 7, 1—9 vom Kriege die Rede sei, so geschehe das nicht zur Verherrlichung des Krieges. „Aliter in sacris, aliter in prophanis libris bella narrantur“. Vielmehr geschehe es, um vom Kriege abzuschrecken und zu zeigen, daß der Sieg von Gott stamme, und daß die Sieger nicht siegten „armorum vel equorum potentia, sed in nomine Domini et plerunque miraculis“. Der Anmarsch Rezins und Pekahs beziehe sich aber auch auf das Reich Christi und die Kirche: immer seien sie von Feinden bedroht, von äußern und innern; aber dennoch bleibe die Kirche heil. Ebenso habe aber auch der einzelne Mensch seinen Pekah als „domesticum hostem“, nämlich sein eigenes Fleisch, und seinen Rezin als „externum hostem“, nämlich die Welt; aber durch den Glauben an Christus würden sie besiegt.

In der Erklärung von Jes. 7, 10—25 redet Oekolampad von den „signa“. Eigentlich sollten wir „absque ullis testibus et signis“ der göttlichen Verheißung glauben; aber Gott sehe die Schwachheit unseres Glaubens, und darum gewähre er uns die Stützen der „signa“, damit wir bestehen könnten. Und wenn Gott uns nun ein Zeichen anbiete, wie dem Ahas, und wir es nicht nähmen, dann sei es Auflehnung gegen Gott. Ja, noch schlimmer als Ahas seien diejenigen, die die andern „a sacrosanctis symbolis“ abhielten, wie es in der Verweigerung des Kelches geschehe. Weil aber Ahas ein Zeichen ablehne, so gebe ihm Gott kein Zeichen, das sich auch auf seine Zeit beziehe, sondern deute vielmehr hin auf ein „admirabile mysterium“, die jungfräuliche Geburt. Auch das Zeichen des „Raubebald-Eilebeute“ in Jes. 8, 1—4 wird auf Christus gedeutet, den Sohn der „prophetissa“, der „gloriosa virgo Maria“.

Auch die Weissagung Jes. 9, 1—6 wird unmittelbar auf Christus und sein Reich bezogen. Und zwar ist es, wie gewöhnlich bei Oekolampad, das innergeschichtliche Reich: „per regnum David non sensibile aliquod regnum, quod temporarium sit ac mundanum, intelligitur, sed spirituale ac aeternum, quomodo Christus regnat in pectoribus fidelium et in ecclesia.“

Das düstere Bild von Jes. 9, 7—10, 4 deutet Oekolampad zunächst durchaus auf die Geschichte, in der der Prophet stand: es sei „verissimum“, „hunc locum dici de Israelitis“. Aber es gelte nicht minder für die Kirche. Er müsse erschrecken, „quod nunc tot sunt monasteria, parochiae, episco-

patus et gentes", deren sich der Herr nicht erbarme, obschon sie Witwen und Waisen seien, „nec patres nec maritos spirituales habentes, qui erudiant". Und durch das päpstliche Recht sei es dahin gekommen, daß man nicht mehr wisse, „quid verbum Dei, quid libertas Christiana, quae vis fidei, quis verus Dei cultus, qui sacerdotes, quid ecclesia, quid sacramenta, quae ratio expiandi peccata". So habe man gegen die Gewissen gewütet, „ut via esset ad rapiendas divitias".

Der Weheruf über Assur Jes. 10, 5—18 gibt zunächst Anlaß, über das Böse im Dienste Gottes zu reden. „Boni et mali officinae sunt, in quibus Deus suum opus operatur, etiam diabolus et antichristus ipse." So sei auch nach dem Worte Augustins die Preisgabe Judas „proprium opus Dei". Obschon es unsre Vernunft nicht verstehe, so wirke doch „cum sanctissima et iustissima Dei voluntate" unser sündiger Wille zusammen, und wir seien wegen unserer Sünden unentschuldbar, „et Dei puritas salva manet". Im übrigen wird Sanherib als „typus" auf das Papsttum verstanden: es maße sich die Weltherrschaft an, halte sich für unfehlbar, und niemand wage ihm zu widerstehen: „tacebunt concionatores, silebunt theologi, muti canes erunt episcopi", das unwissende Volk werde durch die Furcht vor dem Bann eingeschüchtert.

Unmittelbar auf Christus deutet Oekolampad wiederum die Weissagung von Jes. 11, 1—9: „in Christum, et in nullum alium sonat prophetia haec". Und zwar lehre V. 1—5, „qualis rex sit futurus Christus". Für Oekolampad war in seiner vorreformatorischen Zeit das Schema der sieben Gaben des Heiligen Geistes sehr wichtig gewesen[1]. Jetzt übt er Kritik an diesem allegorischen Spiel der Scholastik: man solle nicht in die Enge der Siebenzahl die Gaben des Heiligen Geistes hineinzwängen, wie viele zu tun pflegten, „qui hinc perpetuum fontem deducunt allegoriarum". Die Heilige Schrift rede auch von andern Gaben des Heiligen Geistes. Von V. 6 an sei die Rede „de ecclesia et regno Christi". Das friedliche Zusammenwohnen der Tiere bedeute, daß die wilden Völker „in mansuetudine" das Wort Gottes aufnähmen und sich zur „unitas ecclesiae" zusammenfänden. Allerdings sei die Meinung der Juden nicht ganz von der Hand zu weisen, wonach bei der Ankunft des Messias die wilden Tiere den Guten und Gerechten nicht schaden würden. Und in der Tat habe sich dieses in Christus erfüllt. Ihm selbst hätten die wilden Tiere gedient. Paulus sei am Biß der Schlange nicht zugrunde gegangen; oft hätten die grausamsten Tiere die Märtyrer unberührt gelassen; auch den Jüngern sei in Lk. 10 [, 19] verheißen, „imperare et praevalere bestiis", damit wir wüßten, es werde im zweiten Adam wiederhergestellt, was im ersten verlorengegangen sei. Wenn uns das anders widerführe, so sei daran unser Unglaube schuld, oder es geschehe zum Heil unsrer Seelen. Das Wort endlich vom Säugling und vom Entwöhnten

[1] Vgl. oben S. 47 ff., 75 ff.

beziehe sich auf die Überlegenheit auch des einfachsten Christen über den Satan. Und wenn eine doppelte Aussage gemacht werde, daß nämlich der schwächere Säugling über die harmlosere Otter, der stärkere Entwöhnte aber über den gefährlicheren Basilisken siege, so dürften wir daraus lernen, daß Gott den Seinen nach ihren Kräften die Kämpfe zumesse, „ut, dum magis crescant in Christo, maiora ferant".

Was die großen Weissagungen gegen Babel in Jes. 13, 1—14, 23 betrifft, so haben diese nach Oekolampad wieder historische und typologische Bedeutung. In historischer Beziehung verkünde der Abschnitt das Gericht über Babel durch die Meder und den Sturz Nebukadnezars. Aber darin erschöpfe sich sein Sinn nicht, vielmehr sei er „magnus allegoriarum et mysteriorum fons". Im einzelnen ist für Oekolampad der typologische Sinn mannigfaltig. Im Untergang Babels sei zunächst das Ende der Welt abgebildet: wie es den Juden angenehm gewesen sei, „audire delendam Babylonem", so daß sie in ihre Heimat zurückkehren könnten, so sollten wir „ad consummationem huius seculi" unsere Häupter erheben, „quoniam sic appropinquat redemptio nostra". Aber der Untergang Babels bedeute auch den Untergang der römischen Tyrannei: „neque potest non esse iucundum bonis mentibus, si finem aliquando suae tyrannidis faciat Rhoma". Endlich bedeute der Untergang Babels aber auch die Zerstörung der „vanitas et impietas mundi" im Glauben und in der Hoffnung: längst sei schon durch Christus Babylon zerstört und die Freiheit uns wiedergegeben worden: „per eum quotidie in nobis expugnamus Babylonem".

Mit Jes. 14, 28 läßt Oekolampad das vierte Buch, „cui nomen Ezechias [= Hiskia]", beginnen und weist ihm die Stücke bis Jes. 39, 8 zu. „Mortuo Ahhaz nunc succedit Ezechias, iniusto iustus, idololatrae religiosus, impio sanctus". Während seiner Regierung sei alles Land verwüstet und Jerusalem belagert worden. Aber immer habe er Gott zum Beschützer gehabt. So sei Hiskia „in perpetuum figura Christi, sicut et Hierusalem ecclesiae, quae semper cruce purgatur et a Deo protegitur Christoque regnante glorificatur".

In der Weissagung über Moab von Jes. 15, 1—16, 14 weist Oekolampad eine ihm zu weitgehende Christusdeutung der christlichen Ausleger — gemeint sind Hieronymus und Nikolaus von Lyra — zurück. Diese legten das „emitte agnum ... ad montem filiae Zion" in Jes. 16, 1 auf Christus aus, „qui natus est ex Moabitide Ruth". Das sei zwar eine „pia expositio", aber sie passe nicht zur „cohaerentia historiae"; auch habe Ruth weiterhin nicht mehr zum Volk der Moabiter gehört, sondern sei zum Stamme Juda übergegangen. Richtiger sei an dieser Stelle „Hebraeorum expositio", wonach sich das Wort auf eine Tributzahlung Moabs an den König in Zion beziehe.

„Allegoriis plena" ist für Oekolampad besonders die Weissagung der

„devastatio“, „liberatio et cum Judaeis concordia“, die in Jes. 19, 1—25 über Ägypten gesprochen wird. Wir könnten hier lernen, wie die Gottlosen bekehrt würden. Zuerst werde das Wort Gottes verkündet. Dann werde die Eitelkeit der Götzen offenbar. Drittens erhebe sich ein Kampf zwischen Fleisch und Geist; „facit enim lex officium suum, quod est terrere, manifestare errorem, ad desperationem inducere, occidere“. Bald entstehe ein Ekel an den frühern Lüsten und Lehren. Endlich aber komme zu Hilfe „evangelium et annunciatio salutis per fidem in Christum“, „per quam ecclesiae incorporantur et uniuntur conversi“.

In der Erklärung von Jes. 20, 1—6 erscheint auch Jesaja als „typus Christi nostri“. Wie nämlich der Prophet verächtlich geworden sei, „ut aliorum doceatur ignominia“, so sei Christus für uns zum Fluch geworden, „nudus pendens in cruce humiliatusque propter iniquitates nostras“.

In der Weissagung über das Schautal von Jes. 22, 1—14 kommt Oekolampad im Anschluß an V. 9ff. auf den richtigen Schutz und die richtige Verteidigung zu sprechen. In keiner Weise sollten wir Gott seine Ehre entziehen „per opera, quae ipse in nobis operatur“, und das, was Gottes sei, uns und unsern Werken zusprechen. „Nostra arma sunt preces et ieiunia, lacrymae et eleemosynae“; auch „ex divinae scripturae lectionibus“ komme uns Hilfe zu; es gebe eine Art von Dämonen, die nur durch Gebet und Fasten ausgetrieben werden könnte. Aber all diese Waffen hätten keine Wirkung, wenn unsre Hoffnung nicht auf den Herrn gesetzt werde, darauf, „quod a Deo vocati et praedestinati sumus“. So müsse man sich auch davor hüten, „ne ea, quae nobis Deus ita concessit, ut per ea fides firmetur, pro operibus habeantur“, so daß man dazu als zu unsern Werken seine Zuflucht nehme. Er rede von den Sakramenten; in ihnen habe man nur darauf zu sehen, „ut spes nostra in Deo formetur“.

Was sodann die Deutung von Jes. 24, 1—20 betrifft, so gibt Oekolampad den jüdischen Auslegern einen historischen Sinn, nämlich die Beziehung auf die Gefangennahme des Zehnstämmereiches, zu, betont aber: „ex phrasi orationis liquet praedici gravius quiddam“, nämlich „generalis totius orbis desolatio“. Und so sagt er auch zu V. 14: wenn der Herr in seiner Herrlichkeit kommen werde, „obviam ibunt sancti et rapientur in aërem“. Aber neben dieser eschatologischen Deutung steht doch auch die innergeschichtliche Deutung: die Erde, von der in V. 6 die Rede sei, sei unser Fleisch, das mit der Sünde Adams behaftet sei, und wenn es heiße, daß nur wenige Menschen übrigblieben, so bedeute das, daß bei den meisten die „imago et similitudo Dei“ zerstört sei, und daß sie darum nicht mehr Menschen genannt werden könnten. Ferner sagt Oekolampad: auch der Tod Christi sei gewissermaßen „consummatio mundi“; auch dort hätten die „signa in coelo et terra“ nicht gefehlt; besiegt worden seien die „potestates supernae“; und in denen, die auf seinen Tod vertrauten, hätte der Herr

„regnum suum". Im übrigen gibt V. 7 Oekolampad Anlaß, von der „lex naturae, quae hominum pectoribus inscripta", zu reden: ihre Auslegung seien alle andern Gesetze, sei es die durch Mose, sei es die durch die Propheten gegebenen.

Auch die Weissagung über die Vernichtung der Weltmächte und die Sammlung der zerstreuten Juden in Jes. 27, 1—13 wird mit starker Betonung innergeschichtlich verstanden: die große Posaune sei die „apostolica praedicatio, qua in unam vocantur ecclesiam, tam qui ex circuncisione, quam qui ex gentibus; ... pertinet ... vaticinium hoc ad Christum et ecclesiam". Die jüdischen Hoffnungen seien Träume.

Im Wort über die trunkenen Priester und Propheten von Jes. 28, 7—13, führt Oekolampad aus, sei nicht nur die „ebrietas" gemeint, „quae ex vino vitis", sondern auch die „spiritualis ebrietas". Mit ihr seien behaftet die „doctores, qui ad gratiam hominum et quaestum scripturas torquent", die „episcopi, qui leges statuunt a doctrina evangelica et lege Dei alienas", die „patres, qui novas perditionis sectas introducunt". So sei alles voll von Gespei: man solle „unum doctorem post sacras literas", sei es aus den griechischen, sei es aus den lateinischen Schriftstellern, beibringen, der nicht irgendwo schmecke nach den „gentilium errores, maxime Platonis et Aristotelis". Daher pflegten so viele der Gnade weniger als billig zuzuschreiben. Es sei offenkundig, daß die Philosophen „haereticorum patriarchae" gewesen seien.

Im Zeugnis über den Eckstein in Zion und das Gericht über die Spötter von Jes. 28, 14—22 steht in V. 21 das Wort vom „alienum opus" Gottes. Oekolampad bemerkt dazu: „Dei proprium opus est misereri et parcere ...; alienum autem opus eius est irasci". Wenn Gott also aufstehe zu richten, dann handle er nicht „more suo", sondern zürne, „quod est praeter morem".

Das Wort vom versiegelten Buch in Jes. 29, 9—12 gibt Oekolampad Anlaß, von der Erforschung der Heiligen Schrift zu reden. Christus gebiete, die Schrift zu lesen. Wenn sie sich zu widersprechen scheine, so dürften wir nicht aus unsern Köpfen eine Erklärung beibringen, vielmehr sei durch die hellere Stelle die dunklere zu erleuchten, es sei zu berücksichtigen die Eigentümlichkeit der Sprache, in der die Schrift zuerst geschrieben worden sei, es sei in Betracht zu ziehen das Vorausgehende und das Folgende „ipseque verborum contextus", endlich sei „pio et timido animo gloria Patris et Christi, non nostra inquirenda"; dann werde der Vater der Barmherzigkeit die „arcana" öffnen.

Es folgt in Jes. 29, 13, 14 das Wort über die äußerliche Frömmigkeit, mit der Gott noch einmal wunderbar und wundersam abrechnen werde. Zunächst stellt Oekolampad dem Gottesdienst „in nudis ceremoniis externisque operibus, quae non solum non tollunt incredulitatem, sed et eam augent, nisi accedat Dei spiritus" den „verus Dei cultus in spiritu ac veri-

tate“ gegenüber. Dann erläutert er das „wunderbar und wundersam“. In gerechter Weise verstocke Gott die Sünder. Insofern sei alles gut, was von Gott geschehe. „Atqui hoc proprium Dei opus non est, sed alienum et, ut ita dicam, iracundi Dei opus.“

In der Erklärung des Weherufes an die törichten Politiker in Jes. 29, 15 bis 24 berührt Oekolampad die Prädestinationslehre. Es sei eine „perversissima cogitatio“, wenn man, „ubi de praedestinatione sermo inciderit“, Gott für die Sünden verantwortlich mache. Gewiß sei es nach Röm. 9 „verissimum“, daß unser Heil allein von Gott stamme, und daß seinem Willen nichts widerstehen könne; dennoch sei es nicht unsere Sache, „abscondita consilia Dei scrutari“ oder mit unserm Schöpfer zu rechten; vielmehr hätten wir einfach seinen Geboten zu gehorchen und uns seinem Willen ganz zu unterwerfen, insofern uns sein Wille bekannt sei. Aus allem aber, was uns offenbar sei, dürften wir die Gewißheit haben, daß uns der Vater gnädig sei und daß es sein Wille sei, daß wir seine Gebote erfüllten.

Auch Jes. 34, 1—35, 10 wird auf die erste Ankunft Christi und auf die Kirche gedeutet. So heißt es etwa zu Jes. 35, 8: in Christo bleiben, das sei der Weg; in Christo blieben wir aber durch den Glauben; und dieser Weg sei heilig; „neque enim ociosa est fides in Christum; sanctificat enim et iustos nos reddit“; darum fahre der Prophet fort: kein Unreiner werde diesen Weg gehen; daraus folge, „solos sanctos ad ecclesiam pertinere“. Aber neben dieser Deutung auf die erste Ankunft und die Kirche steht diesmal mit einem gewissen Nachdruck die Deutung auf die zweite Ankunft: „hoc regnum Christi est regnum pacis et gaudii ac omnis securitatis, quod nunc quidem fide incipit, olim autem in secundo adventu consummabitur gloria“.

Besonders deutlich ist für Oekolampad die Weissagung auf die Kirche in der Geschichte der Belagerung der Stadt Jerusalem durch Sanherib und ihrer wunderbaren Befreiung, wie sie Jes. 36, 1—37, 38 berichtet. Im Rabsake sieht er den „typus antichristi“, den Diener des Satans, der die Menschen vom Glauben an Gott abbringen wolle. Daß Eljakim zu Jesaja gesandt wird, ist ihm ein Beispiel dafür, daß wir erbitten sollen „intercessiones viventium in hac vita sanctorum“. Dagegen hätten wir keine Beispiele in der Schrift, „ut ad sanctos, qui ex hac vita migrarunt, confugiamus“. Allerdings müßten wir zugleich selbst beten, damit uns die Fürbitte der andern nütze. Schließlich sei aber Jesaja in seinem fürbittenden Gebet auch „Christi figura“; durch den einzigen Mittler Christus brächten wir Gott unsere Bitten dar.

Auch die Erkrankung und Genesung Hiskias samt dem Zurückgehen der Sonne an der Sonnenuhr in Jes. 38, 1—22 ist für Oekolampad neben ihrer geschichtlichen Wahrheit zugleich eine Weissagung auf Christus. „Tota haec historia mysterium crucis et resurrectionis Christi praefigurat“.

Die fünfzehn Jahre insbesondere, die Hiskia geschenkt bekomme, bedeuteten die „longaevitas", daß Christus, der Erstgeborene von den Toten, jetzt lebe „per septenarium huius seculi" und leben werde „per octonarium futuri seculi". Und das Zurückweichen der Sonne mit ihrer Drangsalshitze zeige an, daß die Not, die durch Adam über uns gebracht worden sei, durch Christus zurückgewendet werde. Wenn aber Hiskia sage: „nicht bekennt dir die Hölle, nicht preist dich der Tod", so heiße das, daß wir bei Leibesleben Buße zu tun und uns zu reinigen hätten: „post mortem poenitentiae finis est".

Mit Jes. 40, 1 beginnt das fünfte Buch, „cui nomen Cyrus" und umfaßt die Abschnitte bis Jes. 48, 22. Der Inhalt sei zum Teil die Niederwerfung Babylons und die Befreiung der Juden durch Cyrus. Aber das alles sei zugleich „typus" unsrer Gefangenschaft unter dem „spiritualis Nabuchodonozor" und unsrer Befreiung durch Christus. Daneben handelten die meisten Weissagungen jedoch „manifeste" von Christus und der Niederwerfung der Götzen.

Die Verse Jes. 40, 1—8 versteht Oekolampad als Zuruf an die Propheten und Priester, „ut apostolico munere fungantur et non iam legem et dura, sed evangelium et consolatoria praedicent". Zwar beziehe sich V. 3ff. zunächst auf Johannes den Täufer, aber er sei „typus praedicatorum omnium", so daß wir von ihm lernen könnten, „quid populo Dei sit annunciandum". Der Weg, den wir bereiten sollten — Oekolampad weiß, daß „apud Hebraeos" „in deserto" mit „parate viam" zusammengehört —, sei „vita Christo, rege maximo, digna, vita scilicet Christiana". Nach V. 6f. habe der Prediger zwei Dinge zu verkünden: „legem et evangelium; lege humiliet, evangelio erigat". Auch an dieser Stelle werde „liberum arbitrium" getroffen; denn wenn alles Volk nichts anderes könne, als verdorren, „quae facultas liberi eius arbitrii"? Wenn ihm nicht das Wort Gottes zu Hilfe komme, so werde es nicht bestehen.

In den Versen Jes. 40, 9—11 werde sodann die ganze Kirche zur Verkündigung der Wohltaten Gottes, nämlich der Ankunft Christi, aufgerufen. Und er komme nicht nur ins Fleisch, sondern er komme täglich den Seinen zu Hilfe, „imo adest certaminum nostrorum spectator" und bleibe bei den Seinen bis zum Ende der Welt.

Der Sinn der Predigt über die Allmacht Gottes in Jes. 40, 12—31 sei, uns im Glauben zu stärken. Es sei nämlich eine schwierige Sache, aus einer solchen Gefangenschaft befreit zu werden, da die Welt und die Dämonen „nobis ad veram pietatem tendentibus" widerstrebten. Darum rede der Prophet „multa de potentia Dei deque eius benignitate" und werfe die Macht der Götzen und Dämonen und der übrigen Fürsten dieser Welt darnieder, „ut absque obstaculo credentibus aditus ad Deum pateat". Im Anschluß an V. 26 wendet sich Oekolampad gegen die Astrologie. Auf diesen

Vers begründeten einige „faventes astrologiae“ „influxum et dominium stellarum in creaturas“. Aber der Prophet rede vom Schöpfungswerk der Sterne, daß sie ihrem Dienst oblägen, „mundum illustrando et tempora distinguendo“. Die Meinungen der Astrologen seien überhaupt schon darum irrig, weil sie die Natur der Sterne nicht kennten und nicht einmal über ihre Stellung einig seien.

Auch die Worte über den Knecht Gottes in Jes. 42, 1—25 beziehen sich nach Oekolampad unmittelbar auf Christus. So heißt es etwa zu V. 6: „Judaei haec ad populum suum referunt, sed plane ad Christum pertinent.“ Das Wort von der Befreiung der Gefangenen aus dem Kerker in V. 7 wird sodann auf die Höllenfahrt Christi gedeutet: die Väter, die ob der Sünde Adams in die Hölle verdammt worden seien, führe er von dort heraus, indem er zu ihnen heruntersteige. Den Unterschied zwischen „limbus patrum“ und „infernum“ kenne allerdings die Schrift nicht; auch der „limbus“ werde in ihr „infernum“ genannt. Und die Barmherzigkeit Christi werde dadurch noch mehr betont, daß es heiße, er sei in die Hölle heruntergestiegen, „ut eos, qui illic erant, redimeret, et ne nobis quoque descendendum esset“.

Erst den Abschnitt Jes. 43, 14, 15 bezieht Oekolampad zunächst auf die Befreiung der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft. Aber von Jes. 43, 16 an läßt er den Propheten zur unmittelbaren Weissagung auf Christus zurückkehren: „occasione sumpta a liberatione ex captivitate Babylonica, redit ad libertatem, quam nobis peperit Christus, gentes e toto mundo in unam congregans ecclesiam“.

Die Predigt über die Nichtigkeit der Götzen in Jes. 44, 6—20 nimmt Oekolampad zum Anlaß, ausführlicher über die Bilderverehrung zu sprechen. Die „perfecti“, die Gott im Geist anbeteten und zu ihm emporflögen „creaturis omnibus praeteritis, etiam summis“, hätten die Bilder nicht nötig; und die Schwachen würden durch sie von Gott weggezogen. Wenn jemand sage, daß wir durch sie mit Nutzen an die „res divinae“ erinnert würden, so sei zu fragen, warum wir nicht an Christus erinnert würden durch den Anblick jedes Menschen, „qui viva imago est Christi“, und warum wir nicht an die Menschwerdung Christi erinnert würden durch den Anblick einer Kindbetterin, ebenso wie wenn wir eine Statue der „θεοτόκος“ sähen. „Verbum, quod est vehiculum spiritus, admonere nos oportebat.“ Gewiß sei Christus deswegen gen Himmel gefahren, weil die Apostel nicht des Geistes fähig gewesen seien, solange sie hingen „in visibili corpore Christi“. Im übrigen sei die Eitelkeit derer nicht geringer, die die „idola humanarum traditionum“ an Stelle des Wortes Gottes setzten.

Von Jes. 45, 1 an läßt Oekolampad den Propheten wieder durch die Geschichte des Cyrus von Christus reden. Im Anschluß an das Wort: „ego Dominus, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans ma-

lum" in V. 7 führt er aus: Es sei nicht nötig, ein „principium mali" zu setzen; vielmehr erfolge „ablata gratia divinaque virtute" das Böse von selbst, indem Gott die Sünden durch Sünden bestrafe. Da es nun feststehe, daß Gott „perfectus absque omni macula, iustus et absque personarum acceptione et syncerissimae bonitatis" sei, so liege für eine gottesfürchtige Seele keine Gefahr darin, gemäß der Schrift zu sagen, Gott verführe die falschen Propheten usw., ja, „quod sublimioris est theologiae", Gott gestatte nicht nur den Kreaturen, zu wirken, sondern Gott sei es selbst, „qui omnia proprie agat".

„Exite a Babel, fugite a Chasdim", rufe der Prophet in Jes. 48, 20. Damit mahne er uns, „e Babylone huius mundi summa cum festinatione" zu fliehen. Aber er mahne uns auch zu der schleunigen Flucht aus dem Babylon der Pharisäer und dem Babylon mit den sieben Hügeln, in dem unsere Gewissen „variis et impiis constitutionibus" gefangengehalten würden. „Ut primum auditum fuerit verbum Domini, maturanda est fuga."

Mit Jes. 49, 1 läßt Oekolampad das sechste und letzte Buch, „cui Messias nomen", beginnen. In ihm weissage der Prophet „absque figuris aperte" über Christus. Das sei auch die Meinung der jüdischen Ausleger; nur darin seien sie anderer Ansicht, daß sie noch auf den Christus warteten, „quem nos plenum gratia et veritate venisse credimus et confitemur", daß sie Israel nach dem Fleisch statt nach dem Geist, die Synagoge statt die Kirche meinten, „pauperes nimirum sensu et suae carnis quam Dei gloriae studiosiores". In diesem letzten Buche könnten wir demnach lernen „multa mysteria praedicationis Christi, passionis, resurrectionis, excaecationis Judaeorum et vocationis gentium, futuri regni et iudicii et alia, quae nos docere dignetur Dominus".

Die Worte Jes. 49, 1—6 legten die Juden dem Propheten Jesaja in den Mund, obschon er doch weder das Licht der Völker gewesen noch im Mutterleib geheiligt und mit Namen genannt worden sei. Vielmehr rede Christus. Außerdem sei „in hoc loco virginis matris Mariae dignitas nobis commendata". Wenn es aber in V. 2 heiße: „posuit os meum sicut gladium acutum", so sei damit gesagt, daß das „regnum Christi" im Wort bestehe.

In der Auslegung von Jes. 49, 7—13 tritt Oekolampad wieder einmal Hieronymus und Niklaus von Lyra entgegen. Diese bezögen das Wort des Herrn: „servavi te et dedi te in foedus populi" auf Christus. Es werde aber besser „de populo Christiano vel ecclesia" ausgelegt.

Ebenso weist Oekolampad in der Erklärung der Heimkehr, von der in Jes. 51, 9—52, 12 die Rede ist, die mit der jüdischen Auslegung übereinstimmende Ansicht älterer christlicher Exegeten zurück, daß von der Heimkehr der jetzigen jüdischen Diaspora und von der Glückseligkeit des tausendjährigen Reiches in dieser Welt die Rede sei. Vielmehr: „exponimus hunc locum et similes de libertate, qua nos Christus liberavit".

Nachdem Oekolampad die Weissagungen von Jes. 52, 13—53, 12 als besonders deutliches Christuszeugnis ausgelegt hat, sieht er in den folgenden Kapiteln besonders bedeutsame Verkündigungen und Darstellungen des wahren Israel, der Kirche, gelegentlich auch Ausblicke auf das zweite Kommen des Christus und die Vollendung des Heils.

In diesem letztern Sinn deutet er etwa das Wort: „pacem, pacem longinquo et propinquo, dixit Dominus, et sanabo eum" in Jes. 57, 12. Solange wir in dieser Welt weilten, wohne in uns immer der Kampf zwischen Fleisch und Geist. Wenn Christus komme, zu richten die Lebendigen und die Toten, und wir immer mit dem Herrn sein würden, würden wir wahrhaft geheilt sein, „configurati corpori claritatis Christi".

Die Kapitel Jes. 60—62 geben Oekolampad Gelegenheit, noch einmal die ganze Größe der Kirche aus dem Propheten herauszuarbeiten. „Tractat de regno Christi, hoc est ecclesia, quomodo illa per praedicationem evangelii congregetur in toto mundo et omnibus bonis abundare incipiat", heißt es im Anschluß an 60, 1. Niemand solle mit den Juden erwarten, daß sich das auf Erden anders erfülle, als es unter den Aposteln angefangen habe. Nach diesem Leben würden wir allerdings eine andere Glückseligkeit haben, „triumphante tota ecclesia cum Christo rege et sponso nostro". Oder zu 60, 2 sagt Oekolampad: „ubi Christus, ibi lux; ubi non est Christus, ibi tenebrae; ubi est verbum Dei, ibi ecclesia et triumphans in Christo Hierusalem". In 60, 4 sieht er die Liebesgemeinsschaft der Kirche dargestellt: „qui charitate non aggregatur, ad corpus ecclesiae non pertinet"; „qui in Germania Christi fidem amplectitur, non potest non amare Indum vel Armenum vel quemcunque alium eiusdem fidei participem". Aus 60, 21 gehe sodann hervor, daß, wer zur Kirche gehöre, gerecht sein müsse, „nimirum per fidem". Darum seien diejenigen, die die wahre Kirche seien, nicht genügend bekannt, „quandoquidem vita Christiani abscondita est". Die beiden Stände ferner, von denen 61, 5, 6 geredet werde, würden oft auf diejenigen, „qui contemplativam", und auf diejenigen, „qui activam agunt vitam", gedeutet. Aber, sagt Oekolampad, „quum haec mystice tractamus", scheine eine Verwirrung zu entstehen: niemand nämlich erlange die Glückseligkeit des kontemplativen Lebens, außer wer in den Pflichten des aktiven Lebens stehe; und niemand könne das praktische Leben richtig ergreifen, außer wer vorher erleuchtet sei durch das kontemplative Leben. Damit sei aber das ganze Wesen der „monachi et nonnae et sacrifici, canonici" und der „alia sub pietatis nomine ociosorum genera" gerichtet. Jeder Christ müsse „utranque vitam amplexari; omnes enim sacerdotes et operarii sumus". Wie wir aus Geist und Leib bestünden, so hätten wir Gott „interno, occulto ac tranquillo animi ministerio" zu dienen, den Brüdern aber „externis corporeisque obsequiis". Allerdings gäbe es im Bereich des praktischen Lebens einen gewissen Unterschied, in dem einige Dienste sich

in besonderer Weise auf den Geist bezögen; und diejenigen, die diese Dienste versähen, „spirituales ac sacerdotes sunt in ecclesia Dei". Und ihnen hätten die übrigen den nötigen Unterhalt zukommen lassen.

Die Schlußkapitel Jes. 63—66 stehen für Oekolampad unter dem Zeichen der Verwerfung Israels nach dem Fleisch, allerdings auch wieder um unter demjenigen der Erhöhung des geistlichen Israel im „regnum Christi" und im Endgericht. 63, 10 ziele auf die Sünde wider den Heiligen Geist, die die Juden in der Schmähung Christi begangen hätten; darum sei Gott ihr Feind geworden. Zu 63, 11 erhält Hieronymus das Lob, daß er die Gottheit des Geistes an dieser Stelle schön beweise. Auch das „Quare seducisti nos, Domine" in 63, 17 versteht Oekolampad als Lästerung Gottes durch die Juden. Allerdings schrecke auch die Schrift gelegentlich nicht zurück „ab hoc loquendi tropo". Man dürfe aber deswegen nicht sagen, daß Gott böse sei. Gott tue Böses, „dum peccatum peccato punit", er tue Böses, „dum malas peccantium voluntates in ipsorum propensiones iuste rapit". Aber er sei nicht böse, und die „culpa mali" sei nicht in ihm; „est enim bonitas ipsa et, quod in impiis operatur, iuste operatur". Zu 65, 1 bemerkt Oekolampad: auch hier trete hervor „totius libri scopus, nempe vocatio gentium et eiectio Judaeorum", und der Prophet zeige, daß die Berufung geschehe „misericordia sola", die Verwerfung aber „magna Dei iustitia". Zu 65, 20 wird aufs neue der Chiliasmus abgelehnt: „non accipimus fabulam eorum, qui mille annos Christum hic victurum cum suis super terram in omni felicitate nugantur"; die Stelle beziehe sich auf das ewige Leben und die Überwindung des Todes durch Christus. Die Weissagung in 66, 8, daß die Geburt eines Volkes nur einen Tag währen werde, versteht Oekolampad vom Jüngsten Gericht: „maximum miraculum erit, in die iudicii repente totam fidelium ecclesiam congregari in occursum Domini". Zu dem Wort 66, 12ff. bemerkt er dagegen wiederum, die meisten legten es zwar aus „ad futuram gloriam tantum", es sei aber richtiger, es zu verstehen „de regno Christi, quo hic per fidem regnat in pectoribus fidelium", denen er den Heiligen Geist mitteile; allerdings könnten wir aus dem Pfand und Geschmack der Seligkeit, die wir in der Hoffnung empfangen hätten, wahrhaft ablesen die vollkommene Freude der Zukunft. In diesem Sinne wolle er also das Wort „de praesenti regno Christi" auslegen. Das Reich Christi sei ein Reich des Friedens, des Reichtums und der „suavitas". „Sciunt haec vera esse, qui dulces sancti spiritus afflatus ac raptus senserunt". Schließlich bezieht Oekolampad auch die Endweissagung von 66, 17—24 im wesentlichen auf die Kirche. Von den Christen gelte es, daß sie alle Tage Neumond und Sabbat feierten und immer im Tempel seien, d. h. immer Gott lobten im Geist und in der Wahrheit. Auf der andern Seite seien aber die Gottlosen durch das Kreuz Christi gerichtet, und, wenn wir sie auch unter uns duldeten, so trügen sie doch in ihrem Gewissen den

Wurm des ewigen Gerichts, so daß sie uns nicht schaden könnten. In diesem beidem aber, daß Gott einerseits in großer Barmherzigkeit an seinem Volk handle, andererseits aber „severissima censura" gegen dessen Feinde vorgehe, „perspicua est magnificentia, gloria, triumphus et imperium Messiae nostri Jhesu, in cuius nomine flectatur omne genu coelestium et terrestrium et infernorum. Amen".

Ein griechisches Distichon Oekolampads und der siebenundzwanzig Seiten umfassende Index aus der Feder Pellikans[1] schließen das Werk ab.

Obschon Cratander für seine Drucke ein kaiserliches Druckprivileg erworben hatte[2], erschien noch im selben Jahre 1525 ein Nachdruck bei Johann Soter in Köln[3]. Ludwig Haetzer sodann faßte den Plan, „den gewaltigen propheten Jesaiam mit obgedachts Ecolampadii auszlegung [zu] vertolmetschen"[4]. Er brachte davon allerdings nur die Auslegung des sechsunddreißigsten und siebenunddreißigsten Kapitels heraus[5]; im übrigen wurde er durch die Bemühung um Oekolampads Jesajakommentar mit seinem Mitarbeiter Hans Denk — Denk hatte seinerzeit die Vorlesung Oekolampads über Jesaja besucht[6] — zu den sogenannten „Wormser Propheten" geführt, der ersten vollständigen Prophetenübersetzung der Reformationsbewegung[7]. Auch Luther sprach sich in seiner Jesajavorlesung von 1527 bis 1530 über Oekolampads Werk lobend aus[8]. Ebenso zollte Zwingli in seiner Jesajaauslegung Oekolampads Kommentar höchste Anerkennung[9]. Nicht minder schätzte ihn Calvin; am 19. Mai 1540 schrieb er darüber aus Straßburg an Pierre Viret nach Lausanne, nachdem er sich über Capitos, Luthers und Zwinglis Arbeiten über Jesaja ausgesprochen hatte: „nemo ergo adhuc diligentius Oecolampadio in hoc opere versatus est, qui tamen etiam scopum non semper attingit"[10]. So ist es nicht verwunderlich, daß Oekolampads Kommentar zu Jesaja 1548 noch einmal in Basel herausgegeben wurde[11], ja, daß es Jean Crespin in Genf unter den Auspizien Bullingers und Calvins unternahm, das ganze exegetische Werk des Basler Reformators zum Alten Testament — mit Ausnahme der unvollendeten Genesisvorlesung — in den 1550 Jahren in einer einheitlichen Gesamtausgabe herauszubringen[12].

[1] Vgl. oben S. 191.
[2] Oek.-Br., Bd. 1. Nr. 248.
[3] Bibliogr. Nr. 110; vgl. dazu Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 249.
[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 413.
[5] Bibliogr. Nr. 136.
[6] Vgl. oben S. 190.
[7] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 481.
[8] WA, Bd. 31, Abt. 2, S. 2; vgl. Bd. 25, S. 88, 152, 160.
[9] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 679.
[10] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 1009.
[11] Bibliogr. Nr. 201.
[12] Bibliogr. Nr. 209, 1—7; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 1009.

Bullinger schrieb in der Vorrede dazu, viele hätten sich dahin geäußert, seit dem Jahrhundert des Hieronymus habe kein Prophetenerklärer gelebt, der „in linguarum peritia variaque veterum scriptorum lectione" gebildeter gewesen sei als Oekolampad; das zeige sich besonders im Daniel- und Jesajakommentar; es sei auch offenkundig, daß er „ex Judaeorum Rabinorum commentationibus" „optima vel praestantissima" zusammengezogen habe[1]. Schließlich arbeitete Augustin Marlorat in sein großes Jesajawerk von 1564, das er „ex theologis omnium huius seculi praestantissimis excerpsit", auch den Kommentar des Basler Reformators hinein[2].

3

Am 3. August 1524 hatte Oekolampad, wie wir gehört haben, im Anschluß an die Vorlesung über Jesaja eine solche über den Römerbrief begonnen[3]. Über ihren Verlauf sind allerdings keine Nachrichten auf uns gekommen.

Dagegen verlangt am 21. Oktober 1524 Urbanus Rhegius in Augsburg bereits die Veröffentlichung: „fac, optime frater, ut, quae in Pauli Romanis enarranda vel conscripsisti ipse vel scribenda dictasti, edantur, ut et nos tui laboris participes efficiamur"[4]. In der Tat erschien die Vorlesung im August 1525 unter dem Titel: „In epistolam b[eati] Pauli apost[oli] ad Rhomanos adnotationes a Joanne Oecolampadio Basileae praelectae" bei Cratander im Druck[5].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 1014.

[2] Bibliogr. Nr. 214; vgl. dazu Ernst Staehelin: Oekolampads Beziehungen zu den Romanen, 1917, S. 16f.

[3] Vgl. oben S. 190.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 224. Rhegius setzt also voraus, daß Oek. für seine Vorlesung ein umfangreicheres Manuskript ausarbeitete, um daraus zu dozieren, und daß er in der Vorlesung aus dem Vorgetragenen das Wesentliche zu einem Diktat zusammenfaßte. So jedenfalls scheinen in den Anfangszeiten Luther und Melanchthon vorgegangen zu sein. (Vgl. dazu: Hans von Schubert und Karl Meissinger: Zu Luthers Vorlesungstätigkeit, 1920; Johannes Ficker: Luther als Professor, 1928; daß allerdings Oek. das, was er in Vortrag und Diktat bot, noch in Glossa interlinearis, Glossa marginalis und Scholien schied, wie der junge Luther, ist wenig wahrscheinlich.)

[5] Bibliogr. Nr. 111. Es ist zu beachten, daß Oek. nicht von „Commentarii", wie bei der gedruckten Jesajaauslegung, sondern von „Adnotationes ... praelectae" redet. Wir haben also in dem Werkchen das vor uns, was Oek. in seiner Vorlesung geboten hatte; und dabei ist eher nur an das Diktat als an das, was über das Diktat hinaus geboten wurde, zu denken. Jedenfalls berührt sich die gedruckte Vorlesung Oek.s in formaler Beziehung stark mit den „Annotationes Philippi Melanchthonis in epistolas Pauli ad Rhomanos et Corinthios" von 1522, die offenkundig das Diktat Melanchthons wiedergeben (vgl. WA, Bd. 10^2, S. 305ff.).

Voran steht eine „praefatio“[1]. Im Römerbrief seien manche Schwierigkeiten vorhanden. Es sollten eben nicht allen die „mysteria regni“ offenbar werden, sondern nur denen, die einen einfältigen Sinn mitbrächten, die Ehre Christi suchten und Gott um Erkenntnis bäten. Diejenigen dagegen würden nicht eindringen, die nicht vor allem die Ehre Christi suchten, die glaubten, sie könnten durch Werke und nicht durch Glauben gerettet werden, die nur mit dem Munde ihren Glauben bekennten, nicht auch mit Werken, die, „sublimitate praedestinationis impediti“, Gott der Ungerechtigkeit beschuldigten, die behaupteten, man müsse die jüdischen Zeremonien beibehalten. Das Ziel der ganzen Heiligen Schrift sei, „vindicare gloriam Dei, ut regnet Deus in omnibus, maxime autem in cordibus hominum“. Der Inhalt des Römerbriefes aber sei kurz folgender: Zuerst preise der Apostel sein Amt; dann zeige er, wie Heiden und Juden Sünder seien; drittens lehre er, daß durch den Glauben an Christus das Heil geschenkt werde; dann lege er dar, wie der Glaube mit Werken zu schmücken und mit welchem Gottesdienst Gott zu verehren sei; zwischenhinein setze er auseinander, wie von Adam und dem Fleische Sünde, Knechtschaft und Tod, vom Geiste Gottes aber Heiligung, Freiheit, Leben und Gewißheit stamme; „securitatem autem praedestinatione munit“. So werde in allen Stücken die „gloria Dei“ verkündet[2].

Im Briefeingang Röm. 1, 1—7 bemerkt Oekolampad zu „De filio suo“ in V. 3: „haec est summa nostrae confessionis, ut dicamus cum Petro, Jesum esse Christum, filium Dei vivi“. Durch „in omnibus gentibus“ in V. 5 werde ausgesprochen, daß die Kirche „ex toto orbe“ gesammelt, daß also Rom nur ein Teil von ihr sei: „nolumus novum principatum fundari quam spiritualem illum, quo Christus regnat in omnibus“. Das „vocati sancti“ in V. 6 sage, daß wir berufen seien „ad sanctam vitam vel sanctificationem“; die Schrift pflege die Lebenden heilig zu nennen, und „sanctus“ bedeute dasselbe wie „Christianus“. Die „gratia“ in V. 7 beziehe sich auf die objektive Gnade Gottes, die „pax“ darauf, daß wir „corde tranquillo“ im Bewußtsein dieser Gnade leben dürften.

In der Einleitung Röm. 1, 8—17 macht Oekolampad zu „testis mihi est Deus“ darauf aufmerksam, daß hier der Apostel schwöre; es sei daraus zu lernen, in welcher Beziehung auch die Christen schwören dürften, „nempe in gloriam Dei et utilitatem proximi“. Im Worte „virtus enim est Dei“ von V. 16 liege der „ingressus in epistolam totam“: das sei nämlich das Thema: „verbo Dei credentes salvos fieri“; „et haec est potentia verbi.

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 268. Der Vorrede geht voran auf 11 Seiten ein „Praecipuorum locorum ... index“.

[2] Oek. zitiert im Laufe der Auslegung gelegentlich Origenes, Basilius, Chrysostomus, Cyrill, Johannes Damascenus, Hesychius, Tertullian, Lactanz, Ambrosius (resp. den Ambrosiaster), Hieronymus.

ut ipsum verbum sit potentia Dei". Die „iustitia Dei" in V. 17 versteht Oekolampad als die gerechtmachende Gerechtigkeit Gottes, durch die der Gläubige als gerecht, d. h. als in Gnaden stehend, verkündet werde: unter „iustitia Dei" dürfe man weder das „iudicium Dei" noch die „iustitia. qua ipsemet est sua iustitia" verstehen; vielmehr wolle Paulus sagen, daß durch das Evangelium offenbar werde, „quis iustus sit, id est, quis in gratia sit"; es erkläre nämlich das Evangelium, daß Gott „amicus sit credulis, iratus incredulis", und so werde hier die Gerechtigkeit Gottes dem Zorne Gottes entgegengestellt; somit sei das die Gerechtigkeit Gottes, „quae gratis iustificat impium absque operum respectu".

Den Abschnitt über die Sünde der Heiden und Juden Röm. 1, 18—3, 20 beginnt Oekolampad mit der Bestimmung der „ira Dei": daß alle Gottlosen und Ungerechten unter dem Zorne Gottes stehend bezeichnet würden. geschehe nicht, „quod ira accidat Deo", sondern, „quod effectus irae sentiant, dum Deus gratiam suam retrahit". Aus der Stelle sei auch zu lernen. daß es nicht notwendig sei, eine „specialis quaedam infusa qualitas in anima" außer der Sünde anzunehmen, wenn Gott uns zürne; so sei auch nicht mit den Sophisten eine „specialis qualitas gratiae" anzunehmen, wenn Gott unser Freund sei; „nam qui fidem habent, certe in gratia Dei sunt". Im folgenden sind die Ausführungen Oekolampads über das Naturgesetz wichtig. Damit uns Paulus deutlicher der Gottlosigkeit überführe, zeige er „omnibus positam legem naturae, qua Deus agnoscitur". Die ganze Welt solle uns ein Buch sein, aus dem wir „potentia, sapientia ac bonitas" erkennten. Zugleich sei aber die „lex naturalis" das Gewissen, insofern es lehre „Deum et parentes colendos, gratitudinem amplexendam, reipublicae serviendum, neminem laedendum". So müsse man von äußern und innern „testimonia naturalis legis" reden. Aber wie das geschriebene Gesetz des Mose niemanden rechtfertige, „ita nec lex naturae . . . pios reddit"[1].

Im Abschnitt über das Heil in Christo Röm. 3, 21—5, 21 bietet Oekolampad eine nochmalige Definition der „iustitia Dei": die „iustitia Dei" sei gemeint, „qua nos Deus iustos reputat, quando scilicet in eius gratia sumus". Man könne sich darüber wundern, warum das „iustitia Dei" genannt werde, da es doch „indulgentissima misericordia" sei. Es solle eben die Treue Gottes seinen Verheißungen gegenüber zum Ausdruck gebracht werden; Sache eines „iustus" sei es, „praestare promissa"; und so werde mit Recht von „iustitia Dei" geredet, weil seine Verheißung. das Heil „per filium et non per opera" zu schaffen, nun in Erfüllung gegangen sei. Außerdem sei es Sache der „iustitia", den, der bei ihr Zuflucht

[1] Ganz eindeutig ist allerdings die Darlegung Oek.s nicht: zu 1, 20 bemerkt er von der Gotteserkenntnis aus der Welt unter Berufung auf Hebr. 11, 3: „pertinet enim et hoc ad fidem"; und zu 2, 14 heißt es, hier seien unter „gentes" nicht die Gottlosen gemeint, sondern die Heidenchristen oder die frommen Heiden des Alten Testamentes.

suche, aufzunehmen. Zu 3, 31 bemerkt Oekolampad, daß die „abrogatio legis" die „perfectio" bedeute, „sicut si lux matutina per meridianam perficiatur"; denn was im Gesetze „obscurius et imperfectius" sei, werde nun durch den Glauben „plenius et clarius" erfüllt. Über den Glauben Abrahams heißt es zu 4, 3, schon bevor Abraham aus seiner Heimat ausgezogen sei, habe er Glauben gehabt; aber erst, als er aus seinem Zelte herausgeführt worden und ihm befohlen worden sei, die Sterne zu zählen, sei „fluctuans eius conscientia" wahrhaft beruhigt worden; damals habe er erkannt „Christum ex se proditurum, per quem coelestis illa posteritas promissa"; denn die Söhne Abrahams und die Gläubigen seien gleichsam „stellae coeli"; „unde et Christus ecclesiam regnum coelorum vocat". Das Zeichen der Beschneidung, das Abraham nach 4, 11 zum Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens empfing, führt Oekolampad auf die Sakramente. Es sei eine schwere und das menschliche Begreifen übersteigende Sache, „credere se absque operibus post peccata iustificari"; daher bedürfe der Mensch einer „confirmatio". „Duas utilitates" habe Abraham vom Zeichen der Beschneidung gehabt. Die erste habe darin bestanden, „ut fluctuans ipsius conscientia confirmaretur", die zweite darin, daß er dadurch vor den Menschen als Vater aller Gläubigen ausgewiesen worden sei. Das sei auch noch der „usus sacramentorum" bei uns: sie dienten „et fidei et charitati nostrae, et ita nobis ac proximis, vel coram Deo et proximo, nobis ad pacandas conscientias exercitamento fidei, proximis, ut ex confessione ad ecclesiam nos pertinere agnoscant". Auf die Frage, was das Abendmahl nach der Taufe noch für einen Sinn habe, antwortet Oekolampad: unter den Getauften seien auch solche, die die Gnade befleckten; darum bedürfe es einer neuen Unterscheidung in Hinsicht auf den Nächsten; zugleich bedürfe es einer neuen „confirmatio conscientiae" bei den „poenitentes" selbst. Was sodann die Taufe der Kinder betreffe, so sei sicher, daß auch sie „propter fidem parentum et ecclesiae" den Heiligen Geist besäßen; allerdings werde er in ihnen erst „per fidem et charitatem" wirken, „quando et ubi sibi visum fuerit"; doch sei Gott nicht so grausam, daß er den nichtgetauften Kindern die Vergebung versage.

Den Abschnitt über das Leben des Gläubigen in dem in Christus gewirkten Heil Röm. 6, 1—8, 39 beginnt Oekolampad mit Ausführungen „de mysterio baptismi" im Anschluß an 6, 1ff. Gewiß, Gott rechtfertige den Menschen „sola fide". Aber dieser Glaube dürfe keine „vana fides" sein. Darum verlange Gott eine ständige „confessio". Darunter sei alles das zu verstehen, wodurch man sich als Christen bezeugen müsse. So seien auch Taufe und „eucharistia", soweit sie nach außen hin „ceremoniae et symbola" seien, „in usum confessionis" von Gott eingesetzt, durch die wir bezeugten, daß wir Glauben an Christus hätten, und daß wir innerlich nach dem strebten, „quod illa signant nobis exterius". Und wofür sei nun die Taufe in diesem

Sinne ein Zeichen? Einmal geschehe die zeremonielle Abwaschung; aber unser ganzes Leben hindurch müsse dauern „studium abluendi peccatum“, weil ohne Unterlaß das vom „peccatum originale“ angesteckte Fleisch Sünde hervorbringe. Das sei also das Geheimnis der Taufe, daß wir getauft würden in den Tod Christi und lernten, der Sünde zu sterben und mit Christus das Kreuz zu tragen. So seien für einen Christen Kreuz und Taufe dasselbe, „totamque vitam nostram crucem et baptismum esse oportet“. Aber es sei nicht genug „mortificare carnem et declinare a malo“, sondern wir müßten auch das Gute tun, „ut spiritualiter resurgentes ambulemus in novitate vitae“. 6, 16 schließe die „libertas arbitrii“ aus: entweder seien wir Knechte der Sünde oder Knechte der Gnade. 7, 14ff. versteht Oekolampad von Paulus als dem Gerechtfertigten: deutlich zeige er an seinem Beispiel, „quomodo in malum cedat lex, sua tamen culpa“; damit erkläre er auch, „sanctos non carere peccato in bonis operibus“. Mit 8, 1 gehe er dazu über, nachdem er „de natura peccati et carnis“ geredet habe, von der Gnade zu lehren, die uns vom Leib des Todes befreie und mache, daß Gott uns unsre Sünden vergebe. Es sei aber die Gnade nicht „qualitas quaedam animae“, wie bisher gelehrt worden sei, sondern „favor Dei“. Wenn es aber keine Verdammnis für diejenigen gebe, die in Christo sind, so werde auch keine Schuld angerechnet und keine Strafe gefordert; und daraus folge, daß diejenigen, die im Glauben aus diesem Leben geschieden seien, nicht in ein „purgatorium“, das man erdichtet habe, übergingen. In der Erklärung von 8, 19ff. scheint die Knechtschaft der Kreatur für Oekolampad darin zu bestehen, daß die Kreatur dem Menschen dienstbar gemacht ist; oder was bedürfe der Baum so vieler Früchte oder das Huhn so vieler Eier?; wenn der Mensch ihrer Knechtschaft nicht mehr bedürfe, „Deus etiam caeteras creaturas nobilitabit et liberabit a servitute corruptionis, ut et ipsae sint incorruptibiles“, und so heiße es, daß Himmel und Erde vergehen werden. Zu 8, 28ff. kommt Oekolampad auf die Prädestination zu sprechen. Daß Gott von Ewigkeit prädestiniere, spreche aus, daß wir „gratia et electione“ gerettet würden, „non operum nostrorum meritis“. Im übrigen sollten wir über die Prädestination nicht mehr wissen wollen als unserer Schwachheit anvertraut sei. Wir sollten uns in sein Wort stellen, das uns unaussprechlich tröste, weil es uns zeige, daß er uns wohlgesinnt sei; so gefielen uns sein Wille und seine Erkenntnis, was immer sie beschlössen, auch wenn sie uns, was unmöglich sei, feindlich entgegen träten. Des weitern erwähnt Oekolampad, wie es scheint, mit Zustimmung die Unterscheidung zwischen „praescientia“ und „praedestinatio“: Gott wisse voraus auch die Bösen, „qui ex ipso non sunt habituri causam operationis suae malae“; diejenigen aber, die er prädestiniere, „illos ita praecognoscit, ut etiam omnium, quae faciunt, ipse sit author“; so anerkenne man, daß Gott nicht sei „proprie author malorum“, wohl aber „proprie author bonorum“.

Bei Röm. 9, 1—11, 36 kommt Oekolampad auf die Prädestination zurück und lehnt, wie zu 8, 28ff., die doppelte Prädestination und den Supralapsarismus ab. Warum Gott Esau gehaßt habe, führt er zu 9, 13 aus, könne man allerdings nicht „digne" erklären. Dennoch sei daran festzuhalten, daß bei Gott kein Ansehen der Person sei; niemandem schulde er etwas, weil wir alle „ex eadem peccatrice massa" geboren seien. Und wenn man frage, warum Gott Adam nicht „in natura felici et impeccabili" geschaffen habe, so sei zu antworten, daß es der Güte Gottes besser entsprochen habe, den Menschen als einen zu schaffen, „qui posset peccare", damit er so Gelegenheit „iuste remunerandi" erhalte. Und zu 9, 22 heißt es, da wir alle eine „massa peccatrix" seien, so wäre es keine Ungerechtigkeit, wenn Gott das ganze Menschengeschlecht verwerfen würde. Dagegen könne es nichts anderes als „misericordia" sein, „si portionem quampiam Deus non abiiciat". Zu 10, 10 sodann bemerkt Oekolampad, daß es sich beim Bekennen des Mundes nicht um eine „enumeratio peccatorum" handle, sondern um eine Bezeugung des Glaubens, daß man sich nicht schäme des Namens Christi, „sive hoc sit in baptismo vel eucharistia vel operibus misericordiae vel martyrio vel quibuscunque aliis, quibus gloriam Dei proximo attestamur". In 11, 1ff. findet Oekolampad nicht die Rettung von ganz Israel ausgesprochen, vielmehr bemerkt er zu 11, 15 ausdrücklich: „neque convincit apostolus hoc loco, sub finem mundi Judaeos omnes convertendos". Allerdings heißt es zu 11, 24, man dürfe an keines Menschen Heil, solange er hier lebe, verzweifeln, und für die Juden dürfe man wegen der Verheißung der Väter noch größere Hoffnung haben als für die Heiden. Aber das Geheimnis von 11, 25 sieht Oekolampad bloß darin, daß Gott die Bosheit der Juden dazu benützen wollte, „ut nobis benefaceret et gentes reciperet". Und das Wort: „dass so ganz Israel gerettet werde" in 11, 26 legt er aus: daß die Kirche aus den Heiden und Juden in einen Stall versammelt werde; „nunquam enim futurum, ut omnes Judaei convertantur sicut nec gentes". Demnach ist ihm auch 11, 33 nicht ein Lobpreis der wunderbaren Heilswege Gottes, sondern eine Aufforderung, alle falsche Neugier abzulegen und sich zu bescheiden bei dem Glauben, „Deum omnia iuste facere".

Aus der Erklärung der Mahnungen für das christliche Leben in Röm. 12, 1—15, 13 sind vor allem die Bemerkungen zu 13, 1ff. von Bedeutung. Gleich zum Eingang bemerkt Oekolampad, der Apostel lehre hier den Gehorsam, den wir der Obrigkeit schuldig seien, ohne Zweifel in den Dingen, „quae ad iurisdictionem attinent"; denn in den Dingen, „quae sunt animae", könne sie nichts befehlen; auch sei natürlich nicht von „ecclesiastica potestas" die Rede, sondern nur von der „secularis". Das „propter conscientiam" in 13, 5 bedeute nicht, daß die weltliche Gewalt das Gewissen eines Menschen gefangennehmen könne, sondern es sei uns damit die Unter-

werfung unter die weltliche Gewalt geboten, „ne offendatur pax publica et ordinatio Dei"; die weltliche Obrigkeit sei nämlich nicht zu verachten, und es sei den andern kein Ärgernis zu geben. Allerdings fügt Oekolampad auch da sofort wieder hinzu: falls sie nicht etwas gebiete, „quod animae saluti obsit", und verweist auf Mt. 10, 28 und Act. 5, 29.

Im Briefschluß 15, 14—16, 27 sind Oekolampad die Grüße des Apostels 16, 1ff. deswegen wichtig, weil sie zeigten, „quibus laudibus sive titulis Christiani praedicandi sint". Diejenigen, die gelobt würden, würden nicht gelobt „a divitiis, ab eloquentia vel potestate seculari", sondern „a charitate, simplicitate, obedientia, fortitudine fidei et fidelitate ministerii". Und auch in den Titeln, mit denen sie geschmückt würden, herrsche „mira simplicitas"; solche Titel lauteten etwa: „ministri ecclesiae, adiutores in Christo, dilecti, multum laborantes in Domino, insignes inter apostolos, probati in Christo". Außerdem sehe man, wie beim Apostel kein Ansehen der Person gelte; denn er schließe von Gruß und Dienst auch die Frauen und das Gesinde nicht aus. Heute aber sei die „facies ecclesiae" ganz anders.

Dieses sein Werkchen sandte Oekolampad am 23. August 1525 an seinen Freund Hedio[1]. Sonst erfahren wir nichts Konkretes über seine Verbreitung unter den Zeitgenossen. Doch konnte Cratander bereits im Januar 1526 eine zweite Ausgabe herausbringen[2]. Außerdem erschien es in einem Nachdruck bei Johann Petreius in Nürnberg[3].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 272.

[2] Bibliogr. Nr. 122. Auf dem Titelblatt steht: „denuo recognitae"; diese Bemerkung bezieht sich auf die Verbesserung der Druckfehler.

[3] Beiträge, S. 194, Nr. 111a.

Neuntes Kapitel

Die Predigten

1

Im gleichen Jahre 1523, in dem Oekolampad auf den akademischen Lehrstuhl geholt worden war, war er auch noch zur Verkündigung des Wortes Gottes von einer kirchlichen Kanzel aus berufen worden.

Es handelt sich um das Vikariat zu St. Martin für den durch Krankheit behinderten Leutpriester Antonius Zanker. Allerdings war es nicht ein Vikariat, in dem er den Leutpriester in allen seinen Funktionen zu vertreten hatte. Was die Pfleger der Kirche in bewußter Absicht ihm auftrugen, war eben das Predigtwort: „in templo divi Martini ad preces aedilium, quia parochus prae dolore pedum ingredi nequibat, ... docui“[1]. Die eigentlich kultisch-liturgischen Funktionen wurden ohne Zweifel von den Kaplänen versehen.

Über den Beginn dieser Predigttätigkeit Oekolampads zu St. Martin läßt sich allerdings nichts Bestimmtes aussagen[2]. Ein sicheres Zeugnis besitzen wir erst vom 22. September 1523. An diesem Tag schreibt Hedio aus Mainz an ihn: er höre mit Freuden, daß er so tapfer die Sache Christi in Basel befördere sowohl in seinen Vorlesungen als in „sanctissimis concionibus“[3]. Weniger erfreut ist Capito über das, was er von Oekolampads Predigten hört; er schreibt am 26. Oktober aus Straßburg: man erzähle, der Basler Rat habe Oekolampad Schweigen auferlegt, weil er gegen Abgaben und Zölle gepredigt habe; er möge doch bedenken, ob die Zeiten solches ertrügen und ob ein Staatswesen ohne gemeinsame Beiträge der Untertanen bestehen könne[4]. Ob die Gerüchte, die nach Straßburg gedrungen waren, etwas Wahres enthalten hatten, ist unbekannt. Von einer Stillstellung Oekolampads im Predigen fehlt jedenfalls jede anderweitige Spur.

Unbekannt bleibt auch, von welcher Art der Anfang von Oekolampads Predigttätigkeit in Basel war. Predigte er nur Sonntags? Oder predigte er auch an den Werktagen? Predigte er über die kirchlichen Perikopen? Oder predigte er homilienartig fortlaufend über ganze biblische Bücher? Aus einer Bemerkung in den eben zu besprechenden Predigten über den

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 465, S. 24f.
[2] Vgl. dazu unten S. 430, Anm. 2.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 175.
[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 179.

ersten Johannesbrief scheint hervorzugehen, daß er im Herbst 1523 die ersten Kapitel des ersten Korintherbriefes auslegte[1].

2

Deutlich jedoch tritt uns die Predigttätigkeit Oekolampads in der Adventszeit des Jahres 1523 entgegen. Da hielt er einundzwanzig „demegoriae" oder „homiliae" über den ersten Johannesbrief[2]. In der Folgezeit bearbeitete er sie in lateinischer Sprache für den Druck und ließ sie im Juni 1524 bei Andreas Cratander als „In epistolam Joannis apostoli catholicam primam Joannis Oecolampadii demegoriae, hoc est: homiliae una et XX" erscheinen[3].

Gewidmet ist die Schrift dem Basler Bischof Christoph von Utenheim und seinem Koadjutor Nikolaus von Diesbach[4]. Gegenwärtig werde, so legt Oekolampad in der Widmung dar, von gewissen Leuten, die selbst „expertes fidei" seien, der Glaube hoch erhoben, während sie „nullam curam operum" hätten; andere dagegen sprächen den Werken die Gerechtigkeit, die doch im Glauben bestehe, zu. Außerdem würden gewisse christliche Lehren von Ungelehrten verurteilt, während sie doch leicht verbessert werden („retractari") könnten, wenn man unter Beiseitelassung alles andern die Heilige Schrift rein behandeln („tractare") würde. Weil nun im ersten Johannesbrief gelehrt werde, von welcher Beschaffenheit der Glaube und welcher Art die Werke des Glaubens zu sein hätten, und wie über die meisten Fragen, über die gegenwärtig gestritten werde, zu denken sei, so habe er gern in der Adventszeit des letzten Jahres über ihn gepredigt und gebe diese Predigten auch gern auf Wunsch einiger Hörer heraus. Er widme den Druck aber dem Bischof und seinem Koadjutor, um ihnen zu bezeugen, daß er sich des Evangeliums Christi nicht schäme, und daß er nichts lehre, was das Licht zu scheuen habe. Man werfe ihm und seinenBrüdern vor, daß sie Neues vorbrächten. Aber wie könne das der Fall sein, da sie doch nichts annähmen, was nicht auf Grund der Heiligen Schrift

[1] Vgl. unten S. 232.

[2] Wahrscheinlich handelt es sich um bloße Werktagspredigten. Die vierte Predigt wurde jedenfalls am Barbaratage, d. h. am 4. Dez., gehalten. Demnach dürfte die erste Predigt vom 1. Dez., d. h. vom Dienstag nach dem ersten Adventssonntag, stammen. Das gibt dann bis zum 24. Dezember, wenn wir die drei dazwischenliegenden Sonntage abzählen, gerade einundzwanzig Tage. Das „heri", durch das Oek. gelegentlich auf die vorhergehende Predigt Bezug nimmt, darf man ohne Zweifel nicht pressen; es bedeutet nicht im strengen Sinne „gestern", sondern darf auch als „neulich", d. h. vom Montag auf den Samstag zurückweisend, verstanden werden.

[3] Bibliogr. Nr. 95.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 201; Nr. 202 bietet den handschriftlichen Eintrag Oek.s im Dedikationsexemplar an den Koadjutor.

gelehrt werden könne? Und wie dürfe man sie Aufrührer schelten, während sie doch Christus, den Friedefürsten, verkündeten und mit allem Nachdruck mahnten, daß man sich der „ordinatio, quae a Deo est", nicht widersetze. Gewiß müßten sie alle Werke der Finsternis zerstören und „et cleri et plebis stupenda flagitia" aufdecken; aber es sei eben ihr göttlicher Auftrag, „diabolum ex christianorum pectoribus eruere et inserere Christum", den Tempel Gottes zu erneuern und das Unkraut auszurotten mit der Sichel des Wortes.

Auf diese Widmung folgt das Werk selbst.

In der ersten Predigt bietet Oekolampad eine kurze Einleitung. Die Apostel hätten von Christus die Kraft empfangen, nicht nur die Körper, sondern auch die Seelen zu heilen. Johannes rage darin besonders hervor, wie ihn ja auch Christus am Kreuze „non sine mysterio" seiner Mutter empfohlen habe. Mit Recht werde er ein Donnerssohn genannt; „fundit enim pluvias, quae cordis nostri terram foecundam nobis reddunt multiplicique proventu locupletant". Im übrigen werde man aus dem Brief selbst sehen, „quam erudita piaque ac sancta doceat", und warum er der „Theologe" genannt werde. Darauf folgt sofort die Auslegung von 1. Joh. 1, 1—4. Der Gruß fehle, weil Johannes eile, „ut promissiones in sinus transfundat fidelium". Im Evangelium heiße es: „In principio erat verbum", hier aber nur: „Quod erat a principio"; Johannes führe den Sohn hier ohne Namen ein, weil er nicht habe, „quo illum appellet nomine"[1]; unaussprechlich sei allen Kreaturen die göttliche Natur; und weder der Name „Sohn" noch der Name „Wort" entspräche ganz und gar dem Sohne Gottes. Mit dem „Quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod spectavimus" könne gewissen Tyrannen entgegengetreten werden, die das Recht, kanonisches Schrifttum festzusetzen, für sich selbst in Anspruch nähmen; gewiß seien auch die Apostel Menschen gewesen, aber sie hätten nicht gelehrt und geschrieben „humano spiritu", sondern „divino afflatu"; nicht ihre Erfindungen hätten sie vorgebracht, sondern „quae vel oculis viderant vel a Domino acceperant". In V. 3 wolle Johannes sagen, daß die Liebe uns nicht bei unserm eigenen Heil ausruhen lasse, „sed urget, ut et vestram salutem quaeramus". Der ganze Zweck des Briefes bestehe darin, „ut habeamus communionem cum Patre et Filio atque per hoc cum omnibus sanctis". In der Tat werde unsere Freude vollkommen sein „habitante et regnante in pectoribus nostris Christo".

In der zweiten Predigt greift Oekolampad auf die erste zurück. Durch eine List des Teufels sei weithin ein äußerlicher Kult des Evangeliums entstanden: man schreibe es mit goldenen Buchstaben, man verbrenne

---

[1] Von „περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς" sagt Oek., es sei „iuxta tropum Hebraicum" gesprochen: die Hände hätten Christus betastet, um zu erforschen, ob er „vere viva quaedam res esset vel phantasma".

Weihrauch, wenn man es vorlese, ja, man verscheuche mit Bibelworten sogar Dämonen. Aber wir sollten uns nicht täuschen lassen: das Reich Gottes stehe nicht in Worten, sondern in Kraft; wir sollten uns Mühe geben und Gott bitten, daß das Wort Gottes im innersten Herzen wohne, so daß auch die Finsternisse der Dämonen zerstört und wir durch sein Wirken täglich erneut würden. So könnten wir auch mit dem Johannesbrief darniederschlagen die Arianer und die Ebioniten und die Juden, aber auch die neuanstürmenden Truppen des Satans. Das seien auf der einen Seite diejenigen, „qui solo fidei nomine gloriantur et omnia Christianorum, uti charitatem, patientiam, humilitatem, modestiam, sobrietatem ac similia prorsus negligunt; o quot millia in hisce castris daemonum morantur!“ Auf der andern Seite seien es diejenigen, „qui externis operibus divites ceremonias multas ostentant, pharisaeorum discipuli se absque fide et non sola fide confidunt iustificandos“; wie groß sei auch ihre Zahl! Wenn diese beiden Heere niedergeschlagen würden, wäre es geschehen „et de antichristi et diaboli tyrannide“. Dazu liefere uns aber wirksamste Waffen „evangelicissima illa epistola“. Und nicht nur das, sondern sie enthalte auch als „compendio quodam“ „summam Christianae vitae“. Daran schließt sich die Auslegung von 1. Joh. 1, 5—7. In V. 5 liest Oekolampad nach Erasmus „ἐπαγγελία“ statt „ἀγγελία“, übersetzt daher „promissio“ und hält diese Lesart auch sachlich für wertvoller; „plus autem est promissio quam annunciatio“. Die Verheißung aber, um die es gehe, sei „plenum illud gaudium in communione cum Deo patre et Domino nostro Jesu Christo sanctisque omnibus“. Es gebe allerdings auch schlechte Führer zu diesem gelobten Lande; dazu gehörten diejenigen, die den Glauben nicht lehrten, „sine qua ita nostra tenet imbecillitas, ut impossibile fuerit pervenire ad beatam illam terram“. Johannes dagegen lehre alle drei Dinge: erstens bezeuge er die „felicitas promissionis“, zweitens wolle er, daß wir unsere „infirmitas“ erkennten, drittens tue er kund „viam salutis nostrae, qua nos infimi ac perditi cum summo et felicissimo bono uniamur communionemque habeamus“. Zu „Deus lux est“ bemerkt Oekolampad: in verkehrter Ordnung und in unglücklicher Weise versuchten gewisse Leute, von der Betrachtung unserer Häßlichkeit, von der Furcht des Gerichts, von der Aufzählung der Sünden, von der Furcht der Hölle und der Strafen „absque evangelio gratiae et gloriae Dei“ „iustificandi viam“ zu zeigen und das Heil zu bereiten. Dadurch lehrten sie aber vielmehr „desperandi viam“ und machten Gott hassenswert. Johannes dagegen stelle „divinae pulchritudinis claritatem ante oculos nostros“, und wer die auch nur schwach sehe, „necesse est, ut ad desiderandum et amandum illam mens rapiatur“ und „suam detestetur foeditatem“. Das „μετ᾽ἀλλήλων“ in V. 7 bezieht Oekolampad auf die Gemeinschaft zwischen Gott und uns: „haec enim promissio est, ut societatem habeamus cum Deo et cum omnibus sanctis“.

In der dritten Predigt über 1. Joh. 1, 8—10 weist Oekolampad zunächst die Pelagianer zurück, dann aber auch diejenigen, die verneinen, daß nach der Taufe noch Sünde in uns bleibe, und uns „ante diem" volle Genesung verheißen. Durch die Taufe seien wir nicht frei geworden „a peccato", sondern „a iure peccati"; die „ignoscendi facilitas" Jesu mache uns „per fidem in ipsum" rein und heilig. Das „relictum peccatum originale" habe den Zweck, uns demütig zu halten. Es heiße, das Blut Jesu Christi mache uns rein, nicht unsre Werke und Verdienste, „non ieiunia, non eleemosynae, non sacrificia . . . , non pecuniis redempta a Rhomanis pontificibus diplomata". Und was für einen Sinn hätten „nundinationes illae in templo Dei participationum, fraternitatum omniumque operum", durch die die Häuser der Witwen und Armen verzehrt zu werden pflegten. Christus „factus est homo, ut filii Dei efficiamur, factus maledictum, ut cum angelis glorificaremus Deum etiam ipsi gloriosi, mortuus est, ut viveremus, descendit ad tenebrosas inferni caligines, ut ascendamus in coelos et in lumine ambulemus". Nur das verlange Christus, daß wir unsere Sünde bekennten. Nicht von der Ohrenbeichte sei die Rede; über sie schreibe die Heilige Schrift nichts vor, obschon sie „nemo pius" verdamme, „si bono quis spiritu ductus et non solum propter humanas traditiones faciat". Vielmehr handle es sich um jene heilige und Gott angenehme Beichte, „qua in omnibus dictis factisque tuis apud Deum peccatorem te testaris". Und damit wir uns „audentius" als Sünder bekennen könnten, sollten wir immer bedenken, daß Christus, der ohne Sünde war, als Sünder verurteilt werden wollte, damit er uns reinige „ab omni peccato originario et actuali".

In der vierten Predigt — sie ist am Barbaratag, also am 4. Dezember, gehalten — behandelt Oekolampad 1. Joh. 2, 1—2. Es gelte nun dafür besorgt zu sein, „ne excidamus a recuperata sanitate"[1]. Dazu schreibe Johannes keine Wallfahrten und anderes Ähnliches vor, sondern sage einfach, daß wir nicht mehr sündigen sollten, wie auch Christus zum Gichtbrüchigen gesprochen habe. „Gravis poenitentia, imo levis". Das heiße nicht, daß wir ohne Sünde sein sollten, sondern es heiße: „omne adhibete studium et enitamini, ut impleatis legem", es heiße, daß all unser Bemühen dahin gehe, „ut peccandi consuetudinem aboleamus annitamurque, ut quam minimum peccemus". Aber immer wieder dürften wir zu Christus zurückkehren, so fahre Johannes fort, indem er verwerfe „Novati haeresim et pestilens dogma". „Si per infirmitatem peccaveris, habes propitiorem Christum, modo tu continuus poenitens et confitens sis." Damit werde auch die Notwendigkeit der Fürbitte der Heiligen abgelehnt. Ja, die Hei-

[1] Zu „filioli mei" bemerkt Oek., Johannes sei einer von jenen Vätern, „de quibus nuper audiebatis in Paulo: nam si decem millia paedagogorum habeatis in Christo . . ." (1. Kor. 4, 15). Danach hat Oek. vor den Predigten über 1. Joh. über den Anfang von 1. Kor. gepredigt.

ligen selbst bedürften eines „intercessor et advocatus". Christus sei uns zum Fürsprecher gesetzt; also: „nec sancti nunc pro nobis orant, et nescio, ubi scriptura canonica doceat mortuos nunc orare pro nobis"; doch hätten sie treulich gebetet, bevor sie von hinnen geschieden seien. Wenn man daher bete: „Ora pro nobis, sancte Petre", so könne das nur heißen: oh, daß doch die Gebete, die Petrus hier in Glauben und Liebe für uns gebetet habe, erhört würden! Christus sei der Priester und das Opfer „pro peccatis totius mundi, hoc est: totius ecclesiae, hoc est: omnium, qui ad ipsum bona fide veniunt".

In der fünften Predigt legt Oekolampad 1. Joh. 2, 3—6 aus. Viele nähmen Anstoß am „sermo de fide, per quam iustificari nos asserimus". Diese wüßten aber nicht, „quid sit fides, vel quanta fidei sit efficacia, nec ullum unquam habuerunt fidei gustum". Mit Unrecht behaupteten sie daher auch, daß die Predigt vom Glauben zur Verachtung der guten Werke führe, und sie täuschten sich, wenn sie meinten, daß der Glaube, von dem geredet werde, nur eine „ficta et historica fides" sei. So gehe nun auch Johannes dazu über, nachdem er die Heuchler, die sich auf ihre guten Werke verließen, verworfen habe, zu strafen „et ignavos et falsos Christianos", „qui commenticia fide salutem sibi pollicentur". Es gebe „sophistas", die behaupteten, daß der Mensch nicht wissen könne, „an habeat fidem". Nun könnten wir aber niemals „quieto animo" sein, „nisi certi fuerimus de fide digna". So stelle Johannes ein „iudicium certissimum" auf, „quo veram a ficta fide dignoscas, nempe ex observatione mandatorum illius". Gemeint seien aber die Gebote Gottes, nicht die Gebote der Menschen. „Fides vere efficax est et actuosissima"; nur ein kleiner Strahl des göttlichen Lichtes zwinge uns „ad redamandum et perficiendum mandata". In diesem Stufengang sollten wir zum Werke schreiten: „crede primum, credendo fuge a malo, fugiendo a malo fac mandata Domini". Wer Christo anhange und in wem Christus wohne, „debet exhibere alterum quendam Christum". „Per fidem enitimur, ut vitam Christi non solum imitemur, sed sit in nobis vita Christi." Vielleicht sage jemand: Christus sei ein Riese, wir aber Zwerge. „Habe fidem et eris etiam ipse gigas admirabilis operabiturque fides, imo spiritus ipse Christi per charitatem te organo plurima".

Wie einst die Juden zu Johannes dem Täufer hinausgezogen seien[1], beginnt Oekolampad die sechste Predigt, diejenige über 1. Joh. 2, 7—14, so sollten jetzt seine Zuhörer den Evangelisten Johannes hören, „ut, acceptis vitae doctrinis, parati sitis ad celebrandum diem festum memoriae nativitatis dominicae et laeti cum omnibus sanctis occurratis in die iudicii, quando cum maiestate et gloria magna rediturus est". Auf zwei Dinge komme es

[1] „sicut his diebus legitur in ecclesia", fügt Oek. hinzu; Mrk. 1, 1 ff. ist das Evangelium des Freitags nach dem zweiten Advent (1523 = 11. Dez.); die vorliegende Predigt scheint allerdings bereits am Montag, d. 7. Dez., gehalten worden zu sein.

Johannes vorzüglich an, nämlich, daß wir in Christo blieben durch den Glauben, und daß er in uns bleibe, „operans sua opera, ut ambulemus sicut ipse ambulavit". „Christiani enim dicimur, non ab absente, sed a praesente et habitante in nobis Christo inque omni vita nostra relucente." Das „Christus in Christianis" gäben die „miseri Pelagiani" nicht gerne zu, weil sie leugneten „tam vivificatricem iustitiam quam originale peccatum" und glaubten, „tantum nos vel primum vel secundum Adam imitari", „ita ut non regnet peccatum vel dominetur Christus", sondern daß sie allein auf Grund des freien Willens stark, weise und heilig seien.

Die siebente Predigt behandelt 1. Joh. 2, 15—17. Wir sollten sein „peregrini in hoc seculo, cives autem coeli". Vielleicht wende man ein, das heiße „non Christianum facere, sed stupidum potius ac stultum", wenn man nicht wolle, daß einer ergriffen sei „sensu et affectione harum rerum". Aber es sei nun einmal so: die Kreaturen dürften nicht so geliebt werden, daß sie dem Schöpfer vorgezogen würden. Dennoch sei der „usus earum" nicht verboten; nur dürfe er nicht ohne Danksagung geschehen. Immerhin „Christiani hominis est meditari mortem quandam, qua mundo illi moriatur et nullis affectionibus vel amicorum vel praediorum a recto abstrahatur". Die richtigen „strategemata" gegen die Lüste der Welt habe uns Christus in seinem Beispiel gelehrt. Die Freiheit von der Welt sei aber nicht damit gegeben, daß man die Einsamkeit aufsuche: „regnat et in monasteriis ipsissimis mundus, et apparent manifeste in cellis ea, quae in mundo." Wer den Willen Gottes tue, bleibe in Ewigkeit, sage Johannes zum Schluß. „Et quae est voluntas Dei? Sanctificatio nostra. Sanctificatio autem nostra est per fidem in Christum, per quam diligimus nos mutuum et abstinemus ab inquinamentis huius seculi."

In der achten Predigt redet Oekolampad im Anschluß an 1. Joh. 2, 18 und 19 von der letzten Stunde und vom Antichrist. Was die letzte Stunde betrifft, so scheint er dabei in erster Linie an das ständige Bedrohtsein vom Tode zu denken: die Heiligen hätten einst in solcher Furcht Gottes gelebt, „quasi ipso die ducendi essent ad iudicem, et omnem diem pro novissimo habuerunt"; oder er sagt: die meisten Menschen täusche „fallax longioris vitae promissio", obschon man täglich so viele sterben sehe, bei denen man noch auf ein langes Leben gerechnet habe. Doch dazwischen findet sich auch der Satz: „alioquin omne tempus ab adventu Christi primo usque ad secundum novissima hora est et undecima, qua conducuntur quidam in vineam". Unter den „novissimis diebus" sei aber weiterhin bei den Propheten auch die Fülle der Zeit oder die Zeit des „regnum Christi" verstanden. Was dann den Antichristus und die Antichristusse betreffe, so sei jetzt die Zeit des Abfalls und des Widerspruchs gegen Christus da: „exusserunt viri impii libros Christianos, condemnata sunt publice apostolica dicta, conciliis et principum edictis igni perierunt viri innocentes".

Unter dem Antichristus sei eben nicht eine bestimmte Person zu verstehen, sondern „potestas quaedam admodum valida", die unter dem Namen der Frömmigkeit und Christi aufs heftigste gegen Christus kämpfe. In gewisser Weise habe allerdings diese Macht ihren Mittelpunkt am römischen Stuhl: „multa vellent et pii sacerdotes, sed non audent prae episcopis et vicariis; fortassis vellent et episcopi, sed addictiores sunt Rhomanae sedi".

In der neunten Predigt über 1. Joh. 2, 20—25 fährt Oekolampad zunächst fort, vom Reich des Antichrists zu reden: „confer Christum et antichristum, apostolos et antichristos! lavat Christus apostolorum pedes, antichristi pedes oportet ut reges osculentur; ... Christus requirit fidem ac charitatem et internum cultum; in regno autem antichristi externa quaeritur iusticia in vestibus longis, cucullis, rasuris, templis marmoreis ...". Dann legt er die Leugnung des Christus aus: alle diejenigen leugneten Christus, die den eigenen Werken das Heil zusprächen, die nicht das wahre Vertrauen auf ihn setzten, die die Prediger des Wortes verfolgten, die die Armen verachteten. So seien wir fast alle Leugner Christi, und es sei fast wunderbar, wenn es noch Bekenner Christi gebe.

Die zehnte und die elfte Predigt behandeln 1. Joh. 2, 26—3, 10a. Mit besonderem Nachdruck verweilt Oekolampad auf dem: „similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicut est". Am Schlusse der zehnten Predigt ruft er noch aus: „utinam lucis illius immensitas nos in se rapiat et transformet, quo in ipsa torrente voluptatis impleamur, ipsam cum omnibus sanctis et angelis laudantes in perpetuum". Aber er hat nicht mehr Zeit, dieses Gewaltige näher auszuführen. Daher kommt er am folgenden Tage in der elften Predigt darauf zurück. Niemand könne erschöpfend darüber reden, solange wir hier weilten. Sicher sei jedoch, daß es sich um die Herrlichkeit nach der Auferstehung handle. „Libenter und suaviter" hätten die Apostel von ihr gesprochen, und das sei nicht verwunderlich; denn sie hätten sie bei der Verklärung und bei der Himmelfahrt Christi gekostet. Allerdings sei das noch nicht die Herrlichkeit des Wiederkommenden gewesen, „quandoquidem maiestatem immodicam illorum imbecillitas neutiquam ferre valuisset". Aber schon vor jenem Tage „magna est animarum in Christo quies ac felicitas". Denn um seinen Glauben in diesen Dingen nicht zu verbergen, so zweifle er nicht daran, daß die Seelen, der Körper entkleidet, näher mit dem vereinigt würden, den sie, als sie im Leibe weilten, mit brennender Sehnsucht begehrten. Denn zwei Dinge hielten nicht mehr ab vom Anblick Gottes: der Körper und die Sünde. Von beidem würden die Gerechten „in regeneratione per mortem in vitam aeternam" befreit, und dann sähen sie „fontem luminis, torrentem voluptatum, mare felicitatis"; doch sei alles Herrliche, was man zum Vergleich heranziehe, diesem Meer gegenüber nur ein Tröpfchen. Wie könnten wir da uns sträuben, eine kurze Zeit mit Christus gekreuzigt zu werden! Doch er müsse weitereilen und

weitere Früchte der „fiducia“ und „fides“ aufzeigen, damit jene „miseri et caeci hostes fidei“ lernten, „fidem non esse ociosam“. In der Tat, „si regnum coelorum intra nos est“, könne es nicht geschehen, daß wir nicht „meditemur et coelestem vitam“. Das lehre, daß die Gläubigen nicht träge, sondern voll Eifers seien, „quandoquidem fides per dilectionem operatur“. Und während es die Werke des Satans seien, „mentiri, decipere, invidere, rixari, mutuum mordere“, seien die „filii Dei“ ganz daran, „ut veritas Dei in toto orbe luceat, et uno spiritu omnes Deum laudantes mutua inter nos fraternitate tanquam alter alterius membra cohaereamus“.

In der zwölften Predigt kommt Oekolampad zunächst auf das „manifesti sunt filii Dei“ in 1. Joh. 3, 10a zurück. Durch den Glauben würden wir gerechtfertigt und zu Gottes Kindern gemacht, nicht durch die Liebe. Dagegen flössen aus dem Glauben die Liebe und das Wirken der Gerechtigkeit als „fidei indicia“ heraus. Wenn Petrus sage (1. Petr. 4, 8): „charitas operit multitudinem peccatorum“, so rede er nicht von der Rechtfertigung durch die Liebe, sondern rufe zu Nachsicht und Vergebung dem Nächsten gegenüber auf. Dann folgt die Auslegung von 1. Joh. 3, 10b—17. Man könne sich über einen Menschen täuschen, wenn man nur auf seine Taufe oder seine Teilnahme an den Sakramenten sehe; aber man werde nicht getäuscht, wenn er ganz daran sei, „ut innovet vitam et exerceat charitatem“. Der Gegensatz von Kain und Abel beruhe darauf, daß Kain im Unglauben oder falschen Glauben, dagegen Abel im wahren Glauben gestanden habe: „uterque Deum esse fatebatur, atque non aequaliter uterque Deo fidebat: erat vera fides in Abel, fucata autem et pharisaica in Cain.“ Am Schluß der Predigt folgt eine sehr scharfe Stellungnahme gegen den Krieg: „diabolica doctrina, dicere bella apud Christianos iusta“, da doch die Christen bereits jeden Haß als Menschenmord verabscheuen. Oder man solle einen Krieg zeigen, der in Liebe geführt werde. „Milites igitur sanguine gaudentes veri Cain sunt.“ Ja, alle Neidischen müßten schon als Kainssöhne bezeichnet werden; wie solle man dann gar die nennen, „quorum ars et vita tota in effundendo sanguine“[1]? Ebenso ständen unter dem Gericht des Textes die „usurarii, inhospitales, immisericordes, avari omnes“.

Die dreizehnte und vierzehnte Predigt über 1. Joh. 3, 18—24 und 4, 1—3 leitet Oekolampad mit dem Satz ein: überall wolle Johannes „nos certos reddere“. Er habe gelehrt, „num vere filii Dei simus, num vere credamus, num vere mandata impleamus“, und nun untersuche er, „num vere amemus et num bono spiritu feramur“. Am ausführlichsten verweilt Oekolampad bei dem „probate spiritus“. Es handle sich nicht „de apparitionibus spiri-

[1] Diese Stelle greift Johann Eck sowohl in seinem „Enchiridion“ von 1527 wie in seinen „404 articuli“ von 1530 auf; ebenso der Kardinal Clemens Dolera in seinem „Catholicarum institutionum ... compendium“ von 1565; vgl. Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 464 und 733.

tuum in visibili forma". Diese seien meistens Betrug der Dämonen. Auch hätten wir sie nicht mehr nötig, nachdem der Heilige Geist uns die Schrift gegeben. Vielmehr handle es sich um solche, die unsern Geist mit „inspirationes" bemühten, „tam in doctrinis quam operibus eligendis". Zu ihrer Prüfung hätten wir „certum scopum et regulam". Und zwar: „ante omnia Christiano populo persuasum esse oportet scripturas sacras divinitus inspiratas". An ihnen seien die Kundgebungen der Konzile, Päpste, Bischöfe, Universitäten zu prüfen, aber auch die Überlieferungen der Kirchenväter. Wenn aber jemand sage, er könne die Schrift nicht lesen? Dann solle er sich an folgenden „scopus scripturae" halten: das sei aus Gott, was „vere duxerit ad credendum nomini Jesu incrementumque fidei et ex ea fide in dilectionem proximi". Beispielsweise setzt sich darauf Oekolampad mit den Ablässen, den Mönchsgelübden und der Messe auseinander. Die Messe etwa sei dem Glauben zuwider, weil wir mehr scheinen wollten zu geben, als zu empfangen; sie sei aber auch der Liebe zuwider, die im Abendmahl als einem „peculiari symbolo" empfohlen werde: „solus rasus minister suam rem agit et rarissime ad calicis participationem aliquem admittit". Und warum würden die Worte des Neuen Testamentes so leise gesprochen und in einer fremden Sprache?

Die fünfzehnte, sechzehnte, siebzehnte und achtzehnte Predigt, der Auslegung von 1. Joh. 4, 4—5, 5 gewidmet, handeln über die Siegeskraft des Glaubens, über den „municipatus", den wir in den Himmeln hätten, und dann vor allem über die Liebe, über die Liebe, die Gott liebt, und über die Liebe, mit der wir zu lieben haben. „Ut magno et ineffabili nexu unum sunt pater, filius et spiritus sanctus, ita quomodo non suam creaturam amaret?" Nichts hasse Gott von dem, was er geschaffen habe; die Sünde allein verabscheue er, weil sie nicht von ihm stamme. Wo man immer das Auge hinwende, überall finde man die mannigfaltige Liebe Gottes. Auch in denen, die er strafe; „nam et impium ipsum ad diem malum fecit; neque odit in illo se et quod suum, sive poenam sive illum, qui punitur, dicas; non enim punitur, quia illius est, sed quia alienus". Ein Werk aber strahle vor allem die göttliche Liebe wider, die Sendung des eingebornen Sohnes. Und was dann die Liebe, mit der wir zu lieben hätten, anlange, so gelte: „Christus propter nos servus factus, fiamus et nos propter Christum aliorum servi". Wie könnten wir als Christen „lites et bella" billigen? Was hätten wir als Christen zu tun „cum inclementibus usuris et dura propter pecunias excommunicationis tyrannide?" Johannes sage: „debemus diligere"; so dürfe niemand „ex praecepto consilium" machen. Vielen Menschen eigne „nativa quaedam φιλανθρωπία". Anders aber sei die christliche Liebe: „Christianus, qui angelicam vitam hic meditatur, dum oculo mentis puro versatur in Deo, nihilominus hic fratri ministrat in terris"; wie nämlich die Engel, die immer das Angesicht des Vaters im Himmel sähen, dienende

Geister seien um derer willen, die das Heil ererbten, so sollten auch wir vor allem Gott lieben und in ihm alles, was sein sei, auch das Kleinste, und alles um so mehr, je mehr er es zu lieben befehle. Aber allerdings, die Liebe rechtfertige nicht, doch zeige sie, daß wir zu der Zahl der Söhne des Lichtes gehörten.

In der neunzehnten Predigt über 1. Joh. 5, 6—12 steht im Mittelpunkt die Auslegung der Stelle von den drei Zeugen Wasser, Blut und Geist[1]. Johannes rede in erster Linie von dem Zeugnis, das Johannes der Täufer empfangen und ausgesprochen, von dem Zeugnis, das der Hauptmann unter dem Kreuz empfangen und ausgesprochen sowie von dem Zeugnis, das die Apostel an Pfingsten empfangen und ausgesprochen hätten. In zweiter Linie würden wir aber auch ermahnt in betreff der „praecipua sacramenta“, „quae ad confirmandas conscientias nostras potissimum data“. Nicht weniger als die größten Wunder riefen sie uns zu, daß Christus Gott sei. Durch die zwei Sakramente, deren Symbole Wasser und Blut seien, wolle Christus uns seinen gnädigen Willen uns gegenüber unzweifelhaft machen. Wie einst Eva aus der Seite Adams genommen worden sei, so seien aus der Seite des zweiten Adam herausgeflossen „mysteria, quibus nata est ac confirmatur ecclesia“. Durch das Wasser werde uns die Taufe, durch das Blut die „synaxis“ empfohlen, „quae et ad martyrium cohortatur“; auch aus diesem Grunde hätte den Gläubigen das Blut Christi in der Gestalt des Weines nicht verweigert werden dürfen, „quia ad commonendum multum energiae habet“. Daher könnten wir dem Teufel, sooft er unsern Glauben erschüttern wolle, durch diese beiden Sakramente Trotz bieten. Aber dazu komme noch etwas Drittes, „prae aliis necessarium“, nämlich der Geist, „absque quo frustra, imo in maximam nostram perniciem baptizamur et mensae participes sumus“. So sehe man, wie unser Glaube „hac mira triade“ gestärkt werde, daß nicht der Satan über uns siege.

In der zwanzigsten Predigt legt Oekolampad 1. Joh. 5, 13—17 aus. Besonders bemüht er sich um die beiden Sätze: „est peccatum ad mortem“, „est peccatum non ad mortem“. Kein Mensch, der noch das „fermentum originalis peccati“ in sich trage, könne ein Werk hervorbringen, das „in conspectu aeterni iudicis“ bestehen könne: „mortale est omne peccatum, factum extra fidem“. Wenn aber jemand im Glauben stehe, dann werde seine Sünde um der Rechtfertigung willen ein „peccatum veniale“. Dagegen gebe es außer diesem allgemeinen „peccatum mortale“ ein „peccatum mortale gravissimum“, das den Tod verdiene und bringe und nicht vergeben werden könne; es sei die Sünde derjenigen, die einmal erleuchtet worden seien, aber dann die Sünde wider den Heiligen Geist begingen, indem sie

[1] Das Comma Johanneum bleibt im Anschluß an die beiden ersten Auflagen des Erasmischen „Novum Instrumentum“ unberücksichtigt; vgl. Eduard Riggerbach: Das Comma Johanneum, 1928, S. 6ff.

nicht nur das Evangelium und den Glauben, sondern auch um des Glaubens willen die Gläubigen bekämpften. Von diesen sage der Apostel, daß er nicht wage, zu ermahnen, daß man auch für sie bete. Auch das sei nicht wider die Liebe; denn es wäre ihnen besser, zu sterben als zu leben; sie lebten nämlich nur zu ihrem Verderben. Im übrigen sollten wir uns ein abschreckendes Beispiel an ihnen nehmen, daß nicht unsre Gebete und die Gebete anderer für uns unwirksam würden, sondern im Gegenteil, daß wir aus Glauben und Liebe heraus durch unsre Gebete nicht nur unsre Sünden, sondern auch diejenigen unserer Brüder tilgen könnten.

Sieghaft und triumphierend, so beginnt Oekolampad die einundzwanzigste Predigt über 1. Joh. 5, 18 u. 21, schließe Johannes seinen Brief. So redet auch Oekolampad sieghaft und triumphierend. Sokrates, „philosophorum laudatissimus", sei, nachdem er viele Jahre gelernt und gelehrt habe, in den Ruf ausgebrochen: er wisse nur, daß er nichts wisse. „En admirabilem vocem!" Und doch habe er recht geredet: „quid enim sciret, qui Deum nesciebat?" „Glorientur alii de scientia astrorum, de noticia herbarum, de literis, de historiis, de disciplinis"; wenn wir es mit dem Göttlichen verglichen, müßten wir das alles als Torheit verachten; „in hoc nostra gloriatio fuerit, quod agnoscimus Dominum". Was die „divina praedestinatio" betreffe, so sei sicher, daß Gott diejenigen, die er vorausbestimmt habe, auch berufen, gerechtfertigt und verherrlicht habe, und daß sie beharren würden. Aber es sei nicht unsre Sache, „ad praedestinationem Dei spectare" und müßig sein Wort zu verachten, sondern wir müßten beten „pro dono fidei". Christus möge geben, daß der Same dieser Predigten auf gutes Erdreich falle, auf daß wir im Glauben den wahren Gott verherrlichten, „frequentibus operum exemplis" die wahre Liebe gegen unsre Nächsten beweisend. Christus möge geben, „ut agnoscamus lumen hoc et agnoscamus tenebras nostras, agnoscamus et viam ad patrem, Christum, et in illa maneamus per fidem, ut ipse, faciens opera, maneat in nobis in aeternum. Amen".

Das ist der wesentliche Inhalt der Schrift, in der Oekolampad zum erstenmal die reformatorische Botschaft in umfassender Weise ausrichtet.

Am 31. Juli 1524 sandte er sie selbst als „enchiridion quoddam christianae vitae" an einen Glaubensgenossen nach Paris[1]. Und am 6. Oktober 1524 meldet Johannes Bugenhagen aus Wittenberg, daß er und Spalatin die größte Freude daran gehabt hätten[2]. Daß sie in der Tat Anklang fand, zeigt die Geschichte ihrer Nachdrucke. Noch 1524 veranstaltete Johann Petreius in Nürnberg eine Neuausgabe; 1525 folgten solche bei Cratander selbst und seinem Basler Kollegen Thomas Wolff. Außerdem hatte schon im September 1524 Hedio eine deutsche Übersetzung herausgebracht; auch diese gab

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 206.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 221.

Thomas Wolff 1525 in einer Neuauflage heraus. Und noch 1540 erschien eine französische Übersetzung[1].

Anders war natürlich das Echo auf der Gegenseite. Eck nimmt die Schrift zum Gegenstand gelegentlicher Auseinandersetzung[2]. Und 1528 tritt den einundzwanzig Adventspredigten Oekolampads der katholische Basler Münsterprediger Augustinus Marius mit ebenfalls einundzwanzig Adventspredigten über den nämlichen ersten Johannesbrief von der Münsterkanzel herunter entgegen[3].

3

Nach der Adventszeit 1523 sinkt die Predigttätigkeit Oekolampads für uns ziemlich in die Dunkelheit zurück. Nur folgende Spuren sind uns davon erhalten geblieben.

In der Disputation des Stephan Stör über die Priesterehe vom 16. Februar 1524 bemerkt Oekolampad, er habe von Weihnachten bis zu der am 10. Februar beginnenden Fastenzeit über das siebente Kapitel des ersten Korintherbriefes gepredigt[4]. Wahrscheinlich handelt es sich um die Fortsetzung der Auslegung des ersten Korintherbriefes, die er, wie wir zu erkennen glaubten[5], in Angriff genommen hatte, bevor er in der Adventszeit die Predigten über den ersten Johannesbrief hielt.

Vom 3. August 1524 sodann stammt der Bericht Oekolampads an Wilhelm Farel: am vergangenen Sonntag, d. h. am 31. Juli 1524, „in templo Genesim et epistolam ad Hebraeos exorsus fui". Fast habe jedoch der Rat die Auslegung des Hebräerbriefes verboten, weil ihm hinterbracht worden sei, Oekolampad unternehme es, „omnem sanctorum honorem et imagines abrogare". Oekolampad rechtfertigte sich vor Oberstzunftmeister Jakob Meyer zum Hirzen und Bürgermeister Heinrich Meltinger: er sei ein Herold Christi und in der Tat den Heiligen nicht besonders verpflichtet; doch lasse er ihnen alle Ehre, die Christus ihnen erwiesen haben wolle; auch von den andern Büchern der Heiligen Schrift aus müßte er in gleicher Weise reden; „ubique Deus proponitur colendus". Darauf wurde Oekolampad

---

[1] Bibliogr. Nr. 96, 100, 105—107; Beiträge S. 199, Nr. 188a. Die beiden lateinischen Ausgaben von 1525 enthalten den Zusatz: „denuo per authorem recognitae"; doch handelt es sich nur um Verbesserungen von Druckfehlern. Zur französischen Übersetzung vgl. Ernst Staehelin: Oekolampad und Butzer in französischer Übersetzung, in: Zeitschr. f. Kirchengesch., Jg. 47, 1928, S. 57ff. — 1850 erschien eine neue deutsche Übersetzung von Raget Christoffel unter dem Titel: Johannis Oecolampads Bibelstunden; volksfaßliche Vorträge über den ersten Brief Johannis.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 464 u. 733.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 619, Anm. 2; Beiträge, S. 233f., Nr. 3.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 184.

[5] Vgl. oben S. 220 f.

mit der Mahnung entlassen, er solle in der Bescheidenheit fortfahren zu predigen, in der er es bisher getan habe[1].

4

Ein gewisses Dunkel bleibt auch um die Predigt herum, die unter dem Titel: „Ocolampadii [!] sermon am Sontag nach dem Achteden der hailigen drey Künig tag"[2] auf uns gekommen ist, bestehen[3].

Zugrunde liegt ihr die Evangelienperikope des Tages, die Erzählung von der Hochzeit zu Kana. Das Wunderzeichen sei bekannt, es gehe daher nicht um den Buchstaben, sondern um „den hȯhern synn", es gehe nicht darum, daß Jesus aus Wasser Wein mache, sondern es gehe darum, daß er durch seinen Geist aus Kindern der Verdammnis Kinder des Lichtes mache. Wir Menschen seien die Krüge, und in diese Krüge müsse zunächst Wasser geschöpft werden, „lautter, frisch brunnenwasser oder cisternwasser, vom hymelregen gesamlet". Das sei aber das Wasser der Heiligen Schrift nach seinem „angebornen synn und verstandt". Alles andere Wasser sei Pfützenwasser. Am nächsten stünden der Heiligen Schrift „die hayligen lerer" Hieronymus, Basilius, Augustin, Gregor; doch auch sie könnten irren, und es gälten ihre Schriften nur, soweit sie dem Evangelium gemäß seien. Dann werde es schlimmer und schlimmer. Im vierten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus fließe nur Schleim. Nicht besser stehe es mit dem geistlichen Recht. Durch die Summen des Thomas und anderer seien die „pfützen der haydnisch, irrsalisch lere" eingeflossen. Dazu komme die ganze Welt der Heiligenlegenden. Im Gegensatz dazu wolle nun er, der Prediger, versuchen, seinen Zuhörern reines Wasser einzuschenken. Da sei der dreieinige Gott, der Schöpfer aller Kreatur, der Vater, der den Sohn gesandt, daß wir in ihm sollten selig werden. In Christus hätten wir Gnade, in ihm sollten wir zu einem neuen, vollkommnen Menschen auferstehen. Er komme, zu richten die Lebendigen und die Toten. Er habe sich versammelt eine heilige christliche Kirche; in der sollten wir begehren zu sein. Da sei ferner das Gebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Das sei doch gewiß lauteres, klares Wasser. Aber dieses von Menschen eingeschenkte Wasser sei noch nichts wert, wenn nicht Christus durch seinen Geist Wein

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 208 (vgl. bereits Nr. 207). Oek. scheint also am Sonntag zweimal gepredigt zu haben; wie aber die beiden Zyklen nebeneinander herliefen, wird nicht deutlich. Einer von ihnen dürfte sich auch über die Werktage erstreckt haben. Für die Genesispredigten scheint sich Oek. in der Vorlesung Pellikans über die Genesis vorbereitet zu haben (vgl. dazu die Kollegnachschrift Oek.s samt den Kollektaneen in Beiträge, S. 225, Nr. 5).

[2] Damit ist der Sonntag nach der Epiphaniasoktave, also der zweite Sonntag nach Epiphanias gemeint.

[3] Bibliogr. Nr. 103.

daraus mache. Wenn dieser sein Werk tue, dann wirkten der Glaube und die Liebe große Dinge. Hier allerdings werde uns zunächst „der ärger weyn fürgesetzt“, dort aber würden wir den allerbesten Wein empfangen, Gott selbst; in ihm würden wir erfreut werden, ihn würden wir mit allen Heiligen loben.

Der Inhalt der Predigt ist nicht derart, daß man die Verfasserschaft Oekolampads bestreiten müßte. Aber es ist immerhin zu bemerken, daß der Druck den Anschein erweckt, nicht von Oekolampad selbst veranstaltet[1], sondern auf Grund einer zirkulierenden Handschrift von irgendeinem Drucker illegitimerweise herausgebracht worden zu sein. Wenn aber die Drucklegung so vor sich gegangen sein sollte, so wäre es auch möglich, daß die Predigt eines Unbekannten unter die Autorität Oekolampads gestellt worden wäre[2].

Aber auch wenn wir die Verfasserschaft Oekolampads gelten lassen, so bleibt jedenfalls das Jahresdatum der Predigt fraglich. Der Druck selbst enthält keinerlei Angabe in dieser Beziehung. Allerdings ist ein handschriftliches Exemplar der Predigt auf uns gekommen, das am Schluß den Vermerk trägt: „15. Januarii 1524“[3]. Doch ist vielleicht dieses Datum eine bloße Vermutung des Schreibers, die keinerlei Autorität besitzt. Hat aber der Urheber der Bemerkung wirklich ein bestimmtes Wissen über das Entstehungsjahr der Predigt gehabt, dann stürzt er uns mit seiner Angabe in neue Verlegenheit; denn in dem Jahre 1524, das nach dem Zirkumzisionsstil vom 1. Januar an gerechnet wird, fiel der zweite Sonntag nach Epiphanias nicht auf den 15., sondern auf den 17. Januar. Wollte er also dieses Jahr bezeichnen, dann hat er den Tag falsch berechnet. Aber vielleicht verlegte er den Jahresbeginn nach dem Annunziationsstil[4] erst auf den 25. März und meinte mit dem 15. Januar 1524 den 15. Januar 1525 des Zirkumzisionsstils, auf den in der Tat der zweite Sonntag nach Epiphanias fiel. Dann wäre die Predigt also erst im Jahre 1525 gehalten. Aus innern Gründen läßt sich das Dilemma nicht entscheiden[5].

---

[1] Schon die Fassung des Titels ist flüchtig; dazu kommt, daß beide Male, wo der Name Oek.s erscheint, er falsch gedruckt ist („Ocolampadii“ und „Oebolampadii“; vgl. Bibliogr. Nr. 103).

[2] Vgl. Pirkheimers Bericht von einem „Pseudo-oekolampad“, der Predigten in den Druck geben wollte (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 158).

[3] Beiträge, S. 226, Nr. 6.

[4] Vgl. dazu H. Grotefend: Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit. 1. Bd., 1891, S. 7ff. u. 22ff.

[5] 1523 war über den gleichen Text folgende Predigt erschienen: „Ain schône sermon, geprediget zů Nůremberg von Andreas Oseander [!], prediger zů s[ant] Lorentzen, am sontag Misericordia Domini auff dz Evangelium Johannes secundo etc.“; allerdings stammt sie nicht von Osiander, sondern ist ihm fälschlicherweise untergeschoben (vgl. W. Möller: Andreas Osiander, 1870; S. 9f). Die beiden Predigten haben inhaltlich keinerlei Berührung; aber sollten sie darin verwandt sein, daß auch die unter Oek.s Namen gehende gefälscht ist? Vgl. dazu Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 158.

5

1536 gab Oswald Mykonius die unvollendete Erklärung Oekolampads zum Matthäusevangelium vom Sommer und Herbst 1531[1] im Druck heraus und fügte dieser Erklärung „conciones aliquot doctoris Joannis Oecolampadii populares“ hinzu[2].

Die Predigten sind undatiert. Aber eine unter ihnen, diejenige über die Wahl des Apostels Matthias, kann genau datiert werden: sie stammt vom Matthiastage, d. h. vom 24. Februar, 1525[3]. In ihr bezieht sich Oekolampad auf eine andere Predigt des Bandes, auf diejenige über die Epistelperikope Lk. 8, 4—15 des Sonntags Sexagesimä. Also ist diese Predigt unmittelbar vorher gehalten, eben am Sonntag Sexagesimä 1525, d. h. am 19. Februar 1525. Fünf der übrigen Predigten fallen, nach dem Text zu schließen[4], auf die folgenden Sonntage des Kirchenjahres, nämlich auf Estomihi, Invokavit, Reminiszere, Okuli und Judica. Es darf daraus mit größter Wahrscheinlichkeit geschlossen werden, daß sie die unmittelbare Fortsetzung der beiden sicher datierbaren Predigten gebildet haben, also am 26. Februar, 5. März, 12. März, 19. März und 2. April 1525 gehalten worden sind. Eine achte Predigt ist ausdrücklich als Pfingstpredigt bezeichnet und beruht in der Tat auch auf der Evangelienperikope des Pfingsttages; vielleicht stammt sie ebenfalls aus dem Jahre 1525[5].

Wenn bei diesen Predigten über die Autorschaft kein Zweifel bestehen kann, und wenn auch die Entstehungszeit mit Sicherheit, mit großer Wahrscheinlichkeit und mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zu bestimmen ist, so ist dennoch ihrer Textgestalt gegenüber Vorsicht geboten. Denn es kann kaum angenommen werden, daß diese ihre Textgestalt auf Oekolampad selbst zurückgeht. Vielmehr werden wir es mit Predigtnachschriften zu tun haben, die für die Ausgabe von 1536 bearbeitet und ins Lateinische übersetzt worden sind. So wird die Fassung, in der sie vorliegen, wohl den Gedankengang Oekolampads im allgemeinen wiedergeben; aber die Formulierungen im einzelnen dürfen nicht für Oekolampad in Anspruch genommen werden[6].

---

[1] Vgl. dazu den letzten Teil dieses Werkes.

[2] Enarratio in evangelium Matthaei d[octore] Jo[anne] Oecolampadio autore et alia nonnulla, quae sequens pagella indicabit, Basel in der Cratandrischen Offizin 1536 (Bibligor. Nr. 183); vgl. auch Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 983.

[3] Vgl. dazu unten S. 429 f.

[4] Über die Perikopen der damaligen Zeit vgl. 1. das 1514 bei Adam Petri in Basel erschienene Plenarium, 2. das Register über die Episteln und Evangelien des Jahres 1524, in: Erlanger Ausgabe der Werke Luthers, Bd. 63, S. 170 ff.; 3. Paul Pietsch: Ewangely und Epistel Teutsch, 1927, S. 64 ff.

[5] Über die im Druck von 1536 den genannten Predigten folgende Predigt „De Dei ira“ vgl. unten S. 427 f.

[6] Der Bearbeiter der Predigten ist wahrscheinlich der Diakon von St. Martin, Jo-

An der Spitze dieser acht Predigten steht also diejenige vom Sonntag Sexagesimä über die Evangelienperikope des Tages, das Gleichnis vom Säemann nach Lk. 8, 4—15[1]. Oekolampad rückt in den Mittelpunkt das Wort: „vobis datum est nosse mysteria regni Dei". Den Aposteln seien die „mysteria" anvertraut; die Apostel aber seien das Urbild nicht nur der Priester und Bischöfe, sondern aller Gläubigen. Alle Gläubigen hätten daher das Geheimnis, das „sacramentum", das „arcanum Christianum" in sich aufzunehmen. Dieses aber sei nichts anderes als Jesus Christus selbst. Diesen Samen in sich aufnehmen, das sei „vere manducare carnem filii hominis". Viele kämen in die Predigt nur um zu richten und zu verurteilen, nicht um zu hören, um das Leben zu verbessern, um als neue Menschen nach Hause zu gehen. Andere ließen das Wort nicht an sich herankommen, weil sie ganz an den Zeremonien hingen. Wieder andere würden wohl vom Worte berührt, aber es treibe keine bleibende Frucht. Sie teile Christus in drei „genera". Zu denen, bei denen der Same gleichsam auf den Weg fiele, gehörten diejenigen, die sich „tam ab uxoribus quam a vicinis" „a religione vera" zurückhalten ließen.

Fünf Tage später, am Matthiastage, folgte die Predigt über die Erwählung des Apostels Matthias nach Act. 1, 15—26, der Epistelperikope des Tages[2]. Wie kürzlich „de semine bono" gesprochen worden sei, so solle heute „de seminatoribus " die Rede sein. Denn es sei wichtig, zu wissen, ob diejenigen, die säten, Unkraut oder Weizen säten. Über drei Dinge rede der Text. Zunächst über die Wahl derer, die das Wort verkündeten. Das Entscheidende sei, daß Gott sie sende[3]. Heute gebe es nur zu viel Priester, aber wenige hätten wirklichen Glauben und suchten das, was Christi sei. Auch habe man früher nicht die Ämterstufen der „lectores, exorcistae, acolati [!], subdiaconi" gehabt. Wenn einer treu gedient habe und tüchtig erfunden worden sei „in lectionibus, admonitionibus, exhortationibus" und außerdem ehrbaren Wandels gewesen sei, dann sei er befördert worden. Auch habe die „unctio papistica" keine Bedeutung gehabt; ein Ungeeigneter habe auch abgesetzt werden können. Ebenso sei die Wahl die Sache

---

hannes Gast (vgl. Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 983). Ob er allerdings bereits auch die Nachschriften, auf denen vermutlich die Bearbeitung beruht, hergestellt hat, ist fraglich; wohl war er 1525 nach Basel gekommen als Korrektor bei Adam Petri, aber, wie es scheint, erst während des Bauernkrieges (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 664; Carl Kiesewetter: Faust in der Geschichte und Tradition, 1893, S. 22). Über Gasts Editionstechnik vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 360.

[1] Fol. 143 vo ff.

[2] Fol. 147 vo ff.

[3] Oek. fügt hinzu: „ut audistis in epistola ad Hebraeos"; er verweist damit ohne Zweifel auf seine (Werktags?-)Predigten über den Hebräerbrief, die er am 31. Juli 1524 begonnen hatte (vgl. oben S. 232). Ausführungen über die Wahl der Prediger mag er an Hebr. 13, 7 u. 17 angeschlossen haben.

der ganzen Gemeinde gewesen[1]. Zweitens spreche der Text „de profectu". Gott rüste diejenigen, die erwählt worden seien, mit seiner Gnade und Kraft aus, daß sie bei aller Entbehrung an nichts Mangel hätten. Drittens rede der Text „de opere" oder „de officio" der Prediger. Ihr Amt sei, „ut praedicent pacem; quam?: desideratissimam illam cum Deo patre, sine qua nihil iucundum, cum qua nihil asperum". Dieser Friede aber werde einem nicht zuteil „nisi per Christum". Er gebiete nicht das Gesetz zu predigen, sondern das Evangelium, „non consuetudines, sed pacem". „Non veniunt ad perdendum, sed ad salvandum". Zum Schluß führt Oekolampad aus, daß die Geschichte von der Wahl des Apostels Matthias ihn am heutigen Tage besonders angehe, da ihm vom Rate auf dringenden Wunsch von Gemeindegliedern an Stelle des kranken Leutpriesters „omnis cura", das ganze Pfarramt der Gemeinde zu St. Martin übertragen worden sei[2]. Er sei aber entschlossen, nichts anderes als das Wort Gottes zu predigen, „idque pure". Um die sogenannten „consuetudines patrum" werde er sich nicht kümmern; denn sie seien meistenteils gegen Gottes Wort. Er wolle keine Lasten auferlegen; es solle frei sein, was Christus frei haben wolle, verboten, was er verboten haben wolle. In Beziehung auf Tage, Speisen, Kleider, Zeremonien, Beichte und Sakramente wolle er keine Gewissen binden. Allerdings müsse man das meiste noch dulden wegen der Schwachen, und in der Tat beruhe das Reich Gottes nicht auf Äußerlichkeiten. Aber allerdings sollten auch die Schwachen darauf bedacht sein, „ne patientia vestra in malum vestrum sit". Im übrigen werde Oekolampad nichts ändern, ohne diejenigen zu fragen, die es angehe[3].

Zwei Tage später, am Sonntag Estomihi, scheint die Predigt über die Leidensweissagung und die Heilung des Blinden zu Jericho nach Lk. 18, 31—43, der Evangelienperikope von Estomihi, gehalten worden zu sein[4]. Oekolampad geht aus vom letzten Vers des Textes: „omnis plebs, ut vidit, gloriam dedit Deo". Gott sei „per se sufficientissimus ac nullius rei egens".

---

[1] Oek. fügt hinzu: „Qui autem sint eligendi, satis audistis in epistola ad Timotheum"; vielleicht hatte Oek. im Anschluß an Hebr. (vgl. Hebr. 13, 23) über die Timotheusbriefe zu predigen begonnen.

[2] Am 6. Febr. 1525 berichtet Oek. an Farel, daß ihn die Gemeindeglieder von St. Martin gebeten hätten, das Pfarramt zu übernehmen (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 244); und im März 1525 dankt er dem Basler Rat, daß er ihm „novissime curam paroeciae sancti Martini" übertragen habe (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 241, S. 349); daraus kann das Jahr dieser Predigt und damit des ganzen Zyklus bestimmt werden.

[3] Zur Sache vgl. unten S. 29 f.

[4] Fol. 156 vo ff. Über der Predigt steht „In LX". Aber Estomihi ist nicht identisch mit Sexagesima, sondern mit Quinquagesima; es scheint ein Irrtum vorzuliegen. Ferner begegnet in der Predigt der Passus: „admonendi estis de cinere, quo aspergimi hoc die"; danach wäre die Predigt erst vier Tage später, am Aschermittwoch, gehalten. Aber die Perikope ist diejenige von Estomihi. Vielleicht hatte Oek. nicht gesagt: „hoc die", sondern: „in diesen Tagen".

Von allen Dingen her könne ihm daher nichts anderes als Ehre zuteil werden, allerdings mit dem Unterschied, daß die einen ihn freiwillig lobten, die andern aber unfreiwillig „et in medio inferno et in mediis peccatis". Wir allerdings sollten nicht zu diesen Unfreiwillig-lobenden gehören, sondern wir sollten „angelorum vitae" nachstreben, deren ganzes Werk darin bestehe, „ut Deo gratias agant, Deum laudent, Deum glorificent". Um aber recht loben zu können, müßten wir recht glauben und recht sehen. Dazu wolle uns die Textgeschichte die Augen öffnen. Zunächst geschehe es dadurch, daß sie uns das Leiden Christi in seiner ganzen Größe vorstelle. Wir ließen uns aber das Leiden Christi gerne verdunkeln, besonders auch in der Messe. Da hörten wir nicht selten „stultas cantilenas in organis", vor der Konsekration werde alles mögliche getrieben, da doch nur das eine notwendig sei. So könne er die papistischen Messen keineswegs mehr empfehlen, besonders, da nicht kommuniziert werde, „id quod praecipue Christus voluit". Wenn aber einer sich „a consuetudine audiendarum missarum" noch nicht freimachen könne, dann solle er sich folgendermaßen verhalten: während das Sanktus gesungen werde, solle er Gott Dank sagen; dann solle er die Worte des Herrenmahles, „sive ex evangelistis, sive ex Paulo", bei sich wiederholen; darauf solle er wieder danken und sich geistlich mit Christus speisen lassen. Wenn man das tue, so werde in Kürze der Glaube so stark sein, daß man nicht nur der Wohltat Christi gedenke, sondern auch „caritatem et pacem, quae est perfectio missae", „signo communionis" bezeuge, „divino ad hoc urgente spiritu"[1]. Weiterhin lehre uns die Textgeschichte die Bedeutung des Gebetes. Um wieviel schädlicher die Blindheit der Seele sei als die des Leibes, „tanto magis ad Dominum clamandum et ardentius". „Pete tu a Domino, ut videas; pete etiam, ut velis, quod ipsius sit voluntas; nam et voluntas a Deo est." Vor allem gelte es darum zu bitten, daß man unterscheiden lerne „inter vera et vana, aeterna et temporaria, coelestia et terrena, divina et humana, salutifera et pestilentia". Besonders in der bevorstehenden Fastenzeit sei eine solche Unterscheidung wichtig. Man solle in der Fastenzeit „veram poenitentiam et vitam Christianam" beginnen, „quae per omnem vitam duret". Was Christus „per quadragesimam" fordere, das verlange er immer von uns. Die wahre Buße beginne aber in erster Linie vom Worte Gottes her. Ihm solle man Raum geben und deswegen sich aller Zuchtlosigkeiten enthalten. Dann solle man sich der „opera hypocritarum" enthalten. Dahin gehöre auch der Gebrauch des Bestreuens mit Asche. Er sei wider den Glauben und das Wort Gottes, weil er die Menschen verführe, auf diesen Gebrauch ihre Hoffnung zu setzen: „habe tu fidem in Christo, domino deo tuo, et relinque ea, quae contra verbum Dei sunt". Er sei wider das „mysterium coenae dominicae":

[1] Vgl. Julius Smend: Die deutschen evangelischen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe, 1896, S. 223.

anstatt das Brot des Herrn zu essen und sein Blut zu trinken, gebe man sich mit Asche ab. Er sei wieder die „poenitentia": die „poenitentia" bestehe in der „innovatio vitae" und nicht in einem einzelnen äußern Werk. Oekolampad höre „hac hebdomada iterum egregie blasphematum contra verbum Dei, contra veram ecclesiam, contra veritatem". Es zwinge ihn aber die „necessitas verbi Dei" so zu reden. Gott möchte unsere Augen öffnen, daß wir sähen seine „potentiam, maiestatem, sapientiam, providentiam, bonitatem, iustitiam et misericordiam" und ihn lobten „cum angelis et omnibus fidelibus" in diesem und nach diesem Leben.

Vom folgenden Sonntag, vom Sonntag Invokavit, stammt, wie es scheint, die Predigt über die Evangelienperikope von Invokavit, über die Geschichte der Versuchung Jesu nach Mtth. 4, 1—11[1]. Die meisten Menschen spitzten die Ohren, wenn sie etwas von Kriegen berichten hörten; Kriege aber gingen uns nichts an. Dagegen der Krieg, von dem der Text berichte, berühre uns unmittelbar. Denn er sei unser täglicher eigener Krieg. Wenn einer auf diesem Kriegsschauplatze falle, so dürfe er allerdings wieder aufstehen: „iterum per poenitentiam reparari possumus". Allerdings mißbrauchten viele diese Barmherzigkeit Gottes; und dann gehe es ihnen schlimmer, als wenn sie in einem gewöhnlichen Kriege fielen. Gegen drei Dinge richte Satan seine Angriffe, „ad corpus, ad honores et ad possessiones, in quibus totus mundus captivus detinetur". Er beginne mit dem Angriff auf den schwächsten Punkt, auf den Leib; so gehe es da etwa zu: „putamus nihil nocere unum poculum vini et item neque alterum; atque sic sequitur brutalitas, hebetudo et innumera alia vitia." Mit Recht sage Christus am Schluß „soli Deo servias".

Der folgenden Predigt liegt die Evangelienperikope des Sonntags Reminiszere, die Erzählung von der Heilung des syrophoenizischen Kindes nach Mtth. 15, 21—28 zugrunde[2]; sie schließt daher wohl unmittelbar an die ebengenannte Predigt von Invokavit an. Die Textgeschichte, führt Oekolampad aus, verkünde uns die Kraft des Glaubens. Jesus sei ausgezogen „e superbis Judaeis" und habe sich zu denen gewandt, „qui humilitate praediti sunt"; so handle er immer mit seinem Worte, „ut, cum montes superbiae non recipiunt aquam gratiarum, declinet se in valles". Die Einsprache der Apostel dürfe keineswegs, wie das von einigen geschehe, als „misericors intercessio" verstanden und zur Begründung der Fürbitte der Heiligen verwendet werden. In der Schrift sei nirgends von der Fürbitte der „defuncti sancti" die Rede. Aber dazu fordere uns allerdings die Textgeschichte auf, „ut vivi pro aliis oremus, tanquam mater illa pro sua filia". Damit aber, daß die Heiden „canes" genannt würden, würden wir ermahnt, den Feinden des Glaubens nicht zu predigen und Christum, „qui est panis

[1] Fol. 162 vo ff.

[2] Fol. 165 vo ff.

angelorum“, den Ungläubigen nicht vorzulegen. So würden auch jährlich in der Osterzeit die „canes“ ferngehalten[1], doch suchten sie einen Beichtvater, der eine „vana absolutio“ erteile. Er aber, Oekolampad, müsse erklären, daß alle von der Kommunion abstehen sollten, die nicht ihr früheres Leben verabscheuten, die in „aliquo manifestario crimine“ verstrickt seien, die von diesem Sakrament nicht wüßten, daß wir „sub pane“ durch Christus, der für uns gelitten habe, bezeugten, „nos esse membra Christi“.

Am Sonntag darauf, am Sonntag Okuli, predigte Oekolampad, wenn wir richtig vermuten, über das Beelzebubgespräch nach Luk. 11, 14—28, die Evangelienperikope eben des Sonntags Okuli[2]. Auf zwei Dingen beruhe unser ganzes Elend, auf der „ignorantia Dei ac nostri“. Die Textgeschichte komme diesem doppelten Mangel zu Hilfe. In erster Linie zeige sie die Macht Gottes in Jesus. Ein anderer möge bewundern das Wandeln auf dem See, die Brotvermehrung oder die Heilung der Aussätzigen; er, Oekolampad, bewundere noch mehr die Austreibung des Dämons. Denn dem Dämon eigne hohe Macht. Auch die Maler könnten sie nicht darstellen; „praeter deformitatem pingunt nihil; potestatem et fraudem non ponunt ante oculos“. Diese Macht nun habe Christus besiegt, und zwar „solo verbo et voluntate sua“. Auch andern würden zwar Dämonenaustreibungen zugeschrieben, wie etwa dem „Anastasius in Widerszdorff“[3]. Aber solche Wallfahrtsorte seien nichts anderes „quam ipsissimae torturae animarum“, und es geschehe an ihnen viel Verführung und Seelenverderbnis. Was dann in zweiter Linie die „miseria hominum“ betreffe, so sei der vom Dämon Besessene wahrhaft die „figura omnium hominum“, soweit sie ihrer Natur überlassen seien. Seit Adams Fall seien wir „in regno diaboli“. Aber aus dieser Gefangenschaft wolle uns Gott befreien; „nam hoc est proprium opus Dei“. Das geschehe dadurch, daß uns Gott seinen Geist verleihe, daß wir nicht mehr vom bösen Geist, sondern vom Geiste Gottes getrieben würden. Darum würden auch in der Taufe „exorcismi“ ausgesprochen. Darin komme der Sinn der Taufe zum Ausdruck, nämlich daß der Teufel nicht weiter herrschen solle[4]. Fernerhin sei zu beachten, wie die Menschen sich einstellten, „cum Christus regnare incipiat“. Drei Arten seien zu unter-

---

[1] Gemeint sind die „Inhibitiones a sacra communione“, die jährlich in der Fastenzeit verkündet wurden (vgl. Ulrich Surgant: Manuale curatorum, lib. 2, cap. 15, sowie oben S. 127).

[2] Fol. 168^{vo}ff.

[3] Gemeint ist Eustasius [!] von Vergaville (= Widersdorf in Lothringen); vgl. Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., Bd. 3, 1931, S. 863; das Reichsland Elsaß-Lothringen, 3. Teil, 1901 ff., S. 1148.

[4] In dem Abschnitt über die Taufe steht u. a.: „cum fateamur fidelium pueros esse sanctos et mundos, si quidem sunt fideles parentes, nescio, quid in pectoribus quorundam lateat, quod adeo contemptim de iis rebus loquantur.“ Das ist ohne Zweifel eine Anspielung auf das eben aufbrechende Täufertum (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 226 u. 238).

scheiden. Zunächst heiße es: „et admiratae sunt turbae". Das sei eine laue Haltung: „si sciamus opera Dei. et admiramur, non autem glorificamus, ut oportet, merito annumeramur inter impios". Die zweite Kategorie seien die Lästerer und diejenigen, die das Reich des Satans mitbauen hülfen. Dahin gehörten etwa diejenigen, die das Reich Christi und das Reich des Papstes zugleich verkündeten, indem sie sowohl die Genugtuung Christi wie die Genugtuung unserer Werke behaupteten. Die dritte Kategorie sei dargestellt durch jene Frau, die ausrufe: „beatus venter, qui te portavit, et ubera, quae suxisti". Sie bleibe nicht bei der Bewunderung stehen, sondern verkündige Christum „ex admiratione". Darum sage Christus: „Beati, qui audiunt et custodiunt verbum". Im Sakrament des Abendmahls hörten wir, daß Christi Blut für uns vergossen sei; dieses Wort sei unsere Speise; dieses Wort sollten wir bewahren; dann werde man Frucht bringen, „non solum admirans neque blasphemans, sed semper gratias agens Deo".

Vom Sonntag Lätare liegt keine Predigt vor. Dagegen folgt in dem genannten Druck von 1536 auf die Predigt von Okuli eine solche über die Evangelienperikope von Judika, über das Gespräch Jesu mit den Juden in Joh. 8, 46—59[1]. Viele seien heute, führt Oekolampad aus, umgetrieben in ihrem Geiste und unsicher, wohin sie sich wenden sollten. In der vorliegenden Textgeschichte träten uns nun aber „quasi in aperto certamine" die Wahrheit und die Lüge deutlich entgegen. Die weiteren Ausführungen Oekolampads bleiben in der Fassung, in der uns die Predigt vorliegt, unklar.

Weiterhin enthält der Band von 1536 eine Pfingstpredigt über die Evangelienperikope des Pfingsttages, die Verheißung des Herrn über den Tröster in Joh. 14, 23—29[2]. Aus der Tatsache, daß sie mitten zwischen den besprochenen Predigten steht — an dritter Stelle —, darf vielleicht geschlossen werden, daß sie ebenfalls aus dem Jahre 1525 stammt; doch ist diese Datierung keineswegs sicher. Unter den vielen „operationes et propietates", die dem Heiligen Geist eigneten, legt Oekolampad dar, stelle Christus die „consolatio" in den Vordergrund. Indem er den Heiligen Geist als den Tröster verkünde, rufe er uns erstens weg von allen falschen irdischen und vergänglichen Tröstungen. Zweitens weise er uns hin auf den Ursprung allen wahren Trostes, auf Gott und seine Wohltaten. Wenn wir in seiner Liebe und Gnade froh würden, dann entbrännten wir auch „igne linguarum per charitatem" „et ex terrenis fieremus angelici et admirabiles ipsis angelis" und empfingen die sieben Gaben des Heiligen Geistes. Um solchen Trost sollten wir Gott bitten und um nichts anderes ihn anflehen, als daß er „sit in nobis et nos in ipso semper. Amen."

---

[1] Fol. 173 vo ff.

[2] Fol. 151 vo ff.; über der Predigt steht ausdrücklich: „in die Pentecostes".

Zehntes Kapitel

Austausch mit Glaubensgenossen und Auseinandersetzung mit Gegnern

1

Um das Wirken Oekolampads in Übersetzen, Dozieren und Predigen herum gruppierte sich eine Fülle weitern Schaffens in Nehmen und Geben und Sichauseinandersetzen.

Die politische Zugehörigkeit Basels drängte Oekolampad gleich bei seiner Ankunft den Zusammenschluß mit der schweizerischen Reformationsbewegung, zumal mit ihrem Führer, Ulrich Zwingli, auf.

Bereits am 10. Dezember 1522 ging der Brief von Basel nach Zürich ab, der die so bedeutsame Arbeits- und Kampfgemeinschaft der beiden Männer einleiten sollte. Wer Christum liebe, heißt es darin, könne nicht anders als auch Zwingli lieben, weil er „tanta diligentia Christi negocium" betreibe. Und so möchte auch er, Oekolampad der noch weit hinten beim Gepäck sitze, sich Zwingli anschließen, damit er durch ihn zu neuem Leben erwache. Gott möge Zwinglis Geist stark machen, fortzufahren und zu siegen, nicht für sich, sondern für uns, ja für Christus. Hoffentlich seien durch diesen Brief „Christianae cuiusdam familiaritatis fundamenta" gelegt[1]. In seiner Antwort vom 14. Januar 1523 weist Zwingli Oekolampads bescheidene Selbsteinschätzung zurück: er, Oekolampad, sei einer, der in solcher Weise „pietatem humanitati eruditionique" verbinde, daß schwer zu sagen sei, welche den Vorrang habe. Doch davon solle nicht weiter die Rede sein; vielmehr wollten sie das zusammen betreiben, „quae ad coelestis doctrinae incrementum facere possunt"[2].

Schon im Briefe vom 17. Januar 1523 tritt Oekolampad dem Zürcher Reformator selbständig gegenüber. Es handelt sich um die erste Zürcher Disputation vom 29. Januar 1523. Oekolampad ist durchaus damit einverstanden, daß Zwingli bereit ist, von seinem Glauben Rechenschaft abzulegen. Aber er erschrickt darüber, daß eine eigentliche Disputation stattfinden soll, und gar noch unter dem Vorsitz Zwinglis: Jahrelang sei nun „acerrime" in den Schulen disputiert und gekämpft worden; aber je mehr man mit Worten gekämpft habe, desto mehr habe die Wahrheit und göttliche Weisheit Schaden gelitten, da diese ja nur in einem demütigen und stillen Herzen wohnen könnten. Jedenfalls solle sich Zwingli ganz an die

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 136; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 269.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 139; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 268.

Heilige Schrift halten und nichts seinem eigenen Kopfe einräumen[1]. In einem Brief vom 21. Januar kommt Oekolampad auf die Angelegenheit zurück: „serva erectum animum, serva et modestiam[2]". Als die Disputation dann glücklich vorübergegangen war, freut sich allerdings auch Oekolampad; ja, er hätte ihr selbst beigewohnt, wenn er Zwinglis Einladung dazu rechtzeitig erhalten hätte. Doch ist er entschlossen, den Besuch in Zürich sobald als möglich nachzuholen: „desideratissimum mihi est colloquium tuum"[3].

Am 3. März 1523 sendet Oekolampad seine „Psegmata" aus Johannes Chrysostomus mit den uns bekannten Anmerkungen an Zwingli: Zwingli werde sehen, daß zwischen ihren Geistern kein großer Unterschied bestehe, wenn überhaupt ein solcher bestehe und nicht vielmehr „unus spiritus" herrsche; wenn Zwingli irgendeine bessere Erkenntnis geschenkt werde, möge er es Oekolampad zu wissen tun[4].

Am 8. Juli des nämlichen Jahres bringt der Basler das Gespräch auf die „intercessio sanctorum". Soviel er höre, lege Zwingli in „Auslegen und Gründen der Schlußreden" dar, daß eine Fürbitte der Heiligen ihrer Seligkeit Eintrag tun und ihre Ruhe stören würde. Das scheine ihm biblisch nicht begründet zu sein; Zwingli möge daher diese Meinung vorsichtig vortragen oder dann genügend begründen[5]. Eine Antwort Zwinglis ist nicht erhalten; doch scheinen seine Ausführungen über die Fürbitte der Heiligen in den noch im Juli 1523 erschienenen „Auslegen und Gründen der Schlußreden"[6] auf Oekolampad nicht ohne Eindruck geblieben zu sein[7].

Im Spätherbst 1524 endlich konnte Oekolampad den längst beabsichtigten Besuch in Zürich ausführen und Zwingli von Angesicht zu Angesicht kennenlernen. Er spricht von einem „dulcissimum colloquium". Es stand bereits im Zeichen des anhebenden Abendmahlsstreites[8].

2

Neben der neuen Arbeitsgemeinschaft mit Zwingli erhielt sich die alte mit Capito und Hedio.

Schon zwei Tage nach Oekolampads Ankunft in Basel ging ein Brief

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 140; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 269.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 141; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 271.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 144; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 280.
[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 146; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 286.
[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 161; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 307.
[6] Vgl. dazu Corp. ref., Bd. 89, S. 157 ff. (Auslegung von Artikel 19—21; bes. S. 189 f.).
[7] Vgl. z. B. oben S. 176 f. u. S. 251.
[8] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 229 (vgl. dazu Bd. 2, S. 870); Corp. ref., Bd. 95, Nr. 352.

an den damals beim Reichsregiment in Nürnberg weilenden Capito mit Mitteilungen über die patristischen Pläne Oekolampads ab[1]. Die Briefe an Hedio sind voll von leitender, aufmunternder Ermahnung. Am 21. Januar 1523 schreibt ihm Oekolampad, er bitte von ihm, „ut quotidie in fide Christi firmior evadas, quotidie magis ac magis Christi populum ignitis sermonibus augeas"[2]. In einem um ein paar Wochen spätern Brief berät er ihn über das Studium des Alten Testamentes im hebräischen Urtext: wenn man ein wenig gefördert sei, werde man sich wundern, „quanta luce radient, quae nunc obscura"; allerdings müsse man sich vor jüdischer Neugier hüten und sich an die klaren Stellen halten; und dann folgt das prächtige Wort: „creaturae omnes per se in malum ruunt; Deus misericors bene condidit, vivificat, conservat, restituit, beat; ne multis: Deus Deus est, creatura creatura"[3]!

Ende März 1523 verließ Capito die Dienste des Mainzer Kurfürsten und siedelte als Propst von St. Thomas nach Straßburg über[4]. Im Herbst folgte ihm Hedio als Münsterprediger nach[5]. So wuchs sich die Freundschaft Oekolampads mit Capito und Hedio zu einer Kampfgemeinschaft der Basler Reformation mit derjenigen der ehrwürdigen Schwesterstadt im Elsaß aus.

Schon im April 1523 war auch Martin Butzer als Flüchtling in Straßburg eingetroffen. Auch mit ihm trat Oekolampad bald in Beziehungen. Am 16. Juni empfiehlt er ihn bereits an Zwingli: „ingenio, eruditione, ardore, constantia multisque aliis nominibus evangelio prodesse potest"[6].

Zu den Beziehungen zu den Reformatoren Zürichs und Straßburgs trat bald die Verbindung mit dem werdenden Reformator von Konstanz, mit Ambrosius Blarer.

Blarer war wie Oekolampad aus dem Kloster geflohen, hatte auf Verlangen des Konstanzer Rates eine Denkschrift abgefaßt, in der er unter scharfen Ausfällen gegen seine ehemaligen Klostergenossen seine Flucht zu rechtfertigen suchte, und wandte sich nun an Oekolampad mit der Bitte, diese Schrift in Basel bei einem Verleger unterzubringen. Oekolampad sandte jedoch am 9. März 1523 das Manuskript unveröffentlicht an Blarer zurück. Auch er habe, schreibt er dazu, sich einst mit dem Gedanken getragen, seine Flucht aus dem Kloster in ähnlicher Weise vor der Welt zu rechtfertigen. Aber solche Versuche bewirkten gewöhnlich nur das Ge-

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 135.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 142.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 149.
[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 150.
[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 175. Die Annahme der Straßburger Münsterprädikatur durch Hedio führte zu einer vorübergehenden Spannung mit Capito, da auch dieser sich um die Stelle beworben hatte; an der Aussöhnung arbeitete Oek. lebhaft mit (vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 175, 176, 179).
[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 156; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 306.

genteil; man könne nicht alles Ärgernis aus der Welt schaffen, sondern müsse Schmähung und Verfluchung tragen um deswillen, der unter die Übeltäter gerechnet sei. Die einzige Verteidigung sei, sein Leben so rein zu leben, daß die Verleumdung zuschanden werde, und die Gegner „benignitate suavitateque morum" zu besiegen. Jedenfalls solle Blarer, wenn er von der Veröffentlichung der Schrift nicht abstehen wolle, sie aus dem Persönlichen ins Grundsätzliche erheben, „densis scripturarum testimoniis id agens"[1].

Am 3. November 1523 oder 1524 wandte sich Oekolampad aufs neue an Blarer und rief ihn, der sich in der Stille verbergen wollte, auf, den Ruf des Rates, das Evangelium zu verkünden, anzunehmen: alle seine Gaben gehörten wohl ihm, aber seien ihm nur „in aliorum usum" anvertraut[2].

3

In mancherlei Weise setzten sich auch die Beziehungen zu Augsburg fort. Voran stehen diejenigen zu Bernhard Adelmann. Pirkheimer redet einmal von täglichen Briefen, die von Basel an diesen gelangt seien[3]. Doch nur einer, allerdings ein gewichtiges Dokument, ist auf uns gekommen. Adelmann hatte Oekolampad gebeten, ihm genauer „de dispartiendarum in pauperes eleemosynarum ratione" zu schreiben; und zwar hatte er ausdrücklich nicht nach der Armenfürsorge als der Aufgabe des Staates gefragt, sondern danach, was er zu tun habe, damit er ruhig vor Christus erscheinen könne und das Jüngste Gericht nicht zu scheuen brauche. Auf diese Frage antwortete der Basler Reformator im Juli 1523 mit einer längern Abhandlung[4]. An die Spitze stellt Oekolampad unter Berufung auf Hebr. 13, 2 den Satz, daß ohne Auswahl den Armen gegeben werden solle. In 2. Thess. 3, 12 schreibe allerdings Paulus eine Auswahl vor. Aber gegen diejenigen, die nicht arbeiteten, habe die weltliche Obrigkeit einzuschreiten. Ebenso sei es in der altkirchlichen Gemeindearmenpflege Sache der Bischöfe gewesen, „habere catalogum pauperum et providere illis de decimis fideliumque oblationibus". Leider liege allerdings diese Amtsverrichtung heute darnieder, und die „cura fratrum" würde es verlangen, daß sie von der Kirche, weil die Bischöfe versagten, „bonis viris" anvertraut werde. Und auch diese hätten natürlich nicht die Faulen zu pflegen und den Bettel großzuziehen. Aber Adelmann frage ja nicht, „quodnam magistratus officium", sondern was er um seines Seelenheiles willen zu tun habe. Und da komme es nicht darauf an, wer würdiger, sondern wer bedürftiger sei. Nicht ein pharisäer-

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 147.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 180.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 158.
[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 163.

haftes Richten sei unsere Sache, sondern die Salbung des Geistes, nach 1. Joh. 2, 27, habe zu entscheiden. Man sage allerdings, man solle bei der Fürsorge bei sich und den Seinen beginnen, sonst falle man selbst andern zur Last. Aber das sei eine eitle Furcht und ganz und gar eines Christen unwürdig. Darauf beruhe die Unbarmherzigkeit der Welt, daß wir alle in Ruhe und Sorglosigkeit leben wollten, was doch ganz der Bedingung des menschlichen Lebens widerspreche. Alle wünschten, daß ihre Söhne kleine Könige seien. Und doch könnte die Natur des Menschen mit so wenigem zufrieden sein! Gewiß hätten wir auch manchmal das Recht, die Hand zu schließen, da es gelegentlich geschehen könne, daß Barmherzigkeit Grausamkeit und Grausamkeit Barmherzigkeit sei. Weiterhin habe zu gelten, daß es besser sei, seine Gaben lebendigen Tempeln zuzuwenden als steinernen. Auch solle man nicht für üppige Armenhäuser auf ferne Zeiten hinaus Stiftungen machen: „hodie, hodie obambulant, quos iuvare possumus". Ferner sei es nicht Sache eines Christen, aus dem Schweiß und Blut der Armen zur Pflege der Muße Zinsen zu erheben und durch fremdes Elend reich zu werden, da wir doch täglich das Ende der Welt und die Ankunft des Richters erwarteten. Allerdings an einem Punkte gebiete uns der Apostel eine Auswahl zu treffen, wenn er nämlich Gal. 6, 10 sage: „allermeist aber an des Glaubens Genossen." In allem solle eben unsere Richtschnur sein, daß die „gloria Christi" wachse. Diese Abhandlung übergab Oekolampad seinem Patron Cratander zum Abschreiben. In der Tat schrieb er sie ab, aber durch die Druckerpresse[1], d. h. er veröffentlichte sie unter dem Titel: „De non habendo pauperum delectu Jo[annis] Oecolampadii epistola utilissima"[2]. Im Jahre 1524 erschien, ebenfalls bei Cratander, eine Übersetzung aus der Feder keines Geringern als des Doktors Konrad Peutinger[3], des Mannes, dem Augsburg seine durch „gediegene Sachkenntnis und kontinuierliche, altbewährte Kommunalpolitik" ausgezeichneten Bettler- und Armengesetze von 1491, 1498 und 1522 verdankte[4].

Auch sonst sind Spuren eines weitern Verkehrs mit Konrad Peutinger auf uns gekommen. Im Dezember 1524 sandte Oekolampad eine Ausgabe des Diogenes Laertius dem Augsburger Freund als Neujahrsgeschenk[5]. Ferner

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 164.

[2] Bibliogr. Nr. 77.

[3] Bibliogr. Nr. 94.

[4] Vgl. Oek.-Br., Nr. 163, Anm. 15. Zum Ganzen vgl. die ebenda, Anm. 1 u. 4, genannte Literatur. Das Urteil Uhlhorns über Oek. lautet: „Keiner der Reformatoren hat so viel über Armenversorgung geschrieben wie er. Zwar sind seine Gedanken darüber noch recht unklar und phantastisch ... Alle Schriften Oecolampads atmen aber eine glühende Liebe zu den Armen und waren bei aller Unklarheit ihres Inhalts deshalb doch geeignet, das Interesse für die Armenpflege zu wecken" (G. Uhlhorn: Die Christliche Liebestätigkeit, 2. Aufl., 1895, S. 544).

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 234.

holte dessen Sohn Claudius Pius einen Teil seiner Ausbildung im Hause Oekolampads und wurde dabei so gefördert, daß sich Urbanus Rhegius für die Aufnahme weiterer Augsburger Patriziersöhne in das Pensionat des Basler Reformators einsetzt[1].

Auch Veit Bild im Augsburger Ulrichskloster hatte den ehemaligen Augsburger Domprediger nicht vergessen. Am 13. September 1524 legte er ihm zwei Fragen vor. Die erste geht dahin, ob die Konsekration des Brotes zum Leibe Christi fortdaure, so daß man auch im Sterbesakrament mit dem Leib Christi gespeist werde und beim Vorübergehen beim Altar dem Leib Christi „adorationem devotionemve“ zu erweisen habe. Die andere Frage betrifft die Existenz des Fegefeuers. Er, Veit Bild, stelle Oekolampad in die erste Reihe „inter alios evangelicos ecclesiastes“[2]. Am 23. Oktober 1524 antwortete dieser. Was das Fegefeuer betreffe, so könne es aus der Schrift nicht begründet werden; vielmehr habe Christus unsere Sünden getragen, und Gott habe verheißen, daß er unserer Sünden nicht mehr gedenken werde; wenn man dagegen einwende, daß Gott auch hier auf Erden strafe, so sei zu sagen: „flagella praesentia remedia sunt, non supplicia“; aber nach diesem Leben müsse jeder eben seine Last tragen, und es bestehe keine Möglichkeit mehr, gebessert zu werden. In bezug auf das konsekrierte Brot aber führt Oekolampad aus, daß die Hauptsache die geistliche Nießung sei; dieser geistlichen Nießung dienten die „sacrosancta symbola“; wenn sie einmal konsekriert seien, so komme es nicht darauf an, ob man sie im selben Augenblick genieße, oder ob sie bis zum dritten Tag aufbewahrt würden; allerdings ermahne uns das mehr zur Liebe, „quod a fratrum mensa ad nos venit, quam quod in propria mensa instituitur“; im übrigen habe Christus keine Anbetung geboten; mit der „mensa dominica“ sei viel Götzendienst verbunden worden[3].

4

Nicht minder lebendig als mit den Augsburger Freunden war der Verkehr mit Wilibald Pirkheimer in Nürnberg.

Zweimal wird Pirkheimer von Oekolampad in Anspruch genommen, um für Basler Drucker, für Froben und Cratander, kaiserliche Privilegien beim Reichsregiment zu erwirken[4]. Am 1. Juli 1523 berichtet Pirkheimer, daß ein „Ψευδοοικολαμπάδιος“ in Nürnberg aufgetaucht sei und „sermones

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 288; Bd. 2, S. 870.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 217.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 225.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 143 u. 162; vgl. den Dank Cratanders an Pirkheimer ebenda Nr. 187, Anm. 4.

quosdam vulgares" als von Oekolampad stammend in Druck gegeben habe; als er, Pirkheimer, ihn entlarvt habe, sei er nach Bamberg und Schweinfurt entwichen und habe sich dort als Oekolampad feiern lassen[1]. Am 23. Januar 1524 ermahnt er Oekolampad, trotz allen Widerständen — es handelt sich wohl vornehmlich um die durch Oekolampads Disputation hervorgerufene Opposition der bischöflichen Kurie und der Universität[2] — in Basel auszuharren: er solle doch nicht denen, die ihn der „inconstantia" bezichtigten, recht geben, „sed perdura, et in fine praevalebis"[3].

Dann beginnt sich allerdings der Bruch vorzubereiten. Im Januar 1525 wurde der von Oekolampad nach Nürnberg empfohlene Hans Denk spiritualistischer Ablehnung der Schrift und der Sakramente überführt und aus Nürnberg ausgewiesen. Am 26. Februar schreibt Oekolampad darüber an Pirkheimer, er halte es fast nicht für möglich, was über Denk berichtet werde; wenn er sich über den Mann getäuscht habe, so hätten auch die Propheten nicht alle Dinge gewußt; Pirkheimer möchte doch genauen Bericht senden; „vale, vocant me campanae"[4]. Die Antwort Pirkheimers ist nicht auf uns gekommen; aber sie scheint Andeutungen enthalten zu haben, daß über Oekolampads Stellung zum Abendmahl allerhand bedenkliche Gerüchte im Umlauf seien[5]. So gibt Oekolampad in seinem Schreiben vom 25. April 1525 eine kurze Darlegung seiner Abendmahlslehre[6]. Dann wurde Pirkheimer darüber stutzig, daß Oekolampad im Herbst 1524 Thomas Müntzer bei sich aufgenommen und ihm hernach auch Briefe gesandt hatte, wie bei der Folterung Müntzers nach der Schlacht bei Frankenhausen an den Tag kam[7]. In einem Brief vom 21. September 1525 suchte sich Oekolampad auch darüber zu rechtfertigen[8].

In diesem Brief kündigte er dem Nürnberger Freund zugleich seine „Genuina expositio" an. Mit dieser wurde der Bruch vollkommen.

Auch Johann Brenz, der ehemalige Griechischschüler in Heidelberg und Amanuensis im Weinsberger Prädikantenhause, nun Prediger in Schwäbisch-Hall, schreibt am 28. Juni 1524 in alter Herzlichkeit „innocentissimo viro Joanni Oecolampadio, Basiliensium evangelistae christianissimo, suo in Domino maiori": wenn er aus Basel weichen müsse, dann wollten sie ihm bei sich eine Türe öffnen; eben erst sei bei ihnen die Kinderei, ja die Blasphemie des Fronleichnamsfestes abgeschafft, und der Tag mit

---

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 158.
[2] Vgl. dazu unten S. 251 f.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 182.
[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 246; über die Predigt, die Oek. am 26. Febr. 1525 hielt, vgl. oben S. 237 ff.
[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 254.
[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 254.
[7] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 227.
[8] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 278.

Predigten gefeiert worden[1]. Ein Jahr später widmete Oekolampad Johann Brenz und seinem Kreis die „Genuina expositio". Damit wurde eine weitere Gemeinschaft zerstört.

Auch im fernen Wittenberg ist Oekolampad kein Vergessener und Unbekannter.

Am 20. Juni 1523 schreibt Luther selbst. Seit Oekolampads Flucht aus dem Kloster hätten sie sich nicht mehr geschrieben; aber diese Flucht habe gezeigt, daß Christus sein Herz mit der Kraft des Geistes gestärkt habe, und so habe er auch keiner stärkenden Briefe bedurft. Nun habe er, Luther, gehört, daß Erasmus über Oekolampads Jesajavorlesung ungehalten sei. Er möge sich dadurch nicht beirren lassen. Erasmus habe getan, wozu er verordnet gewesen sei: „linguas introduxit et a sacrilegis studiis avocavit". Wahrscheinlich werde er mit Mose in den Gefilden Moabs sterben; „nam ad meliora studia (quod ad pietatem pertinet) non provehit"[2]. In dieser bedeutsamen Charakterisierung kündet sich die Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus an. In sie sollte Oekolampad nicht unwesentlich hineingezogen werden.

Neben Luther tritt der Wittenberger Johannes Bugenhagen mit seinen Grüßen, mit seinem Dank für die Predigten über 1. Joh. und mit seiner Erwartung des Jesajakommentars[3].

Vor allem aber ist es Melanchthon, der die Beziehungen pflegt. Am 21. Mai 1523 bietet er Oekolampad ein Asyl an, falls er aus Basel weichen müsse: nirgends als in Wittenberg „carior eris bonis omnibus"[4]. In weitern Briefen empfiehlt er dem Basler Reformator allerhand Leute, die von Wittenberg nach Basel reisen, zu freundlicher Aufnahme[5]. Dann kündigt sich der Streit mit Erasmus an; und rasch geht schließlich der Briefwechsel in die Auseinandersetzung über das Abendmahl über[6].

5

In seinen Briefen an Zwingli äußerte Oekolampad zunächst starke Bedenken dagegen, daß man die Sache der Reformation in Disputationen vertrete. Bald jedoch sollte auch er in Basel zur Führung des Kampfes sich der Disputationen bedienen.

Schon am 25. Dezember 1522 wurde in Basel eine Disputation angekündigt, allerdings von altgläubiger Seite und von einem solchen Phantasten

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 200.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 157.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 221.
[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 154.
[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 173, 183, 199, 214.
[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 214, 220, 236, 304.

— es ist der Medizinprofessor Johann Roman Wonnecker —, daß niemand seine Ausschreibung ernstnahm und ihr Folge gab[1].

Eine zweite Disputation kündigte der Spitalpfarrer Wolfgang Wissenburg an. Er hatte in einer Predigt die Zuhörer gewarnt, sie möchten sich vor den Lehrern hüten, die nicht das Wort Gottes, sondern ihm zuwider mit Schmeicheln und Liebkosen auf den Kanzeln lehrten. Dadurch fühlte sich Leonhard Rebhan, der Prediger des Chorherrenstiftes St. Peter, angegriffen und klagte gegen Wissenburg beim Rat; er habe sich gegen das Mandat vom Mai-Juni 1523, das nur die Predigt des Evangeliums zuließ, aber alle ehrenrührige Polemik untersagte[2], vergangen. Darauf ordnete der Rat eine Disputation auf Grund der Heiligen Schrift zwischen den beiden Männern an, und Wissenburg stellte dafür zehn Thesen auf. Über die Disputation selbst ist nicht einmal bekannt, ob sie stattgefunden hat; auch der Zeitpunkt der ganzen Angelegenheit bleibt im Dunkel. Es ist nur das gedruckte Plakat der Thesen Wissenburgs auf uns gekommen[3].

Als dritte Disputation tritt uns mit größerer Deutlichkeit diejenige Oekolampads entgegen. Zwischen dem 10. und 15. August 1523 schlug er ein in lateinischer und deutscher Sprache abgefaßtes gedrucktes Plakat[4] folgenden Inhalts an[5]: Vier Vorwürfe würden „contra evangelicos, quos ipsi novos doctores vocant“, erhoben: erstens, daß sie alle „doctores“ verachteten, zweitens, daß sie, „occupati in solius fidei doctrina“, alle guten Werke gering achteten, drittens, daß sie alle Heiligen verachteten, viertens, daß sie alle menschlichen Gesetze außer Kurs setzten. Solche Vorwürfe könnten dem Evangelium zum Nachteil gereichen und den einfältigen Herzen Anstoß geben. Darum habe er, „motus studio pacis, charitatis et gloriae evangelii Christi“, beschlossen, auf solche Verleumdungen mit Gottes Beistand am folgenden Sonntag — d. h. am 16. August — um 1 Uhr nachmittags, im Kollegium durch folgende Thesen zu antworten, „non contentiosa, sed amica disputatione, imo potius sacrarum literarum collatione“. Deswegen lade er alle, die gegen die neuen Lehren etwas auf dem Herzen hätten, ein, sich zu dieser Disputation einzufinden, „ut ... vel certiora doceant vel se doceri permittant“. Nun folgen die vier Thesen. Die erste lautet: Wie die Worte, die Christus entweder durch seinen eigenen Mund oder durch die Propheten und Apostel gesprochen habe, Geist und Leben seien und Brot des Lebens genannt zu werden verdienten, so seien „omnis mundana philosophia, omnes Pharisaeorum sequundariae traditiones, omnis denique humana eruditio“ Fleisch, wirkten schädlich und

[1] Corp. ref., Bd. 94, S. 648; Buch der Basler Reformation, Nr. 14, S. 41ff.
[2] Basler Ref.-Akt., Bd. 1, Nr. 151, S. 65.
[3] Buch der Basler Reformation, Nr. 22, S. 62ff.; vgl. dazu Wackernagel, S. 359.
[4] Bibliogr. Nr. 78.
[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 166.

würden mit Recht die Treber genannt, mit denen sich der verlorene Sohn nicht sättigen konnte; wie daher in den Schulen und Kirchen der Christen „solius Christi omne magisterium est", so sei zu verachten „ethnicorum philosophorum et omnium aliorum, quanticunque sunt, doctorum authoritas". In der zweiten These führt Oekolampad aus: der Unglaube sei die Hauptursache, daß das Wort bei den meisten unwirksam sei und „praeter naturam suam non mirificum"; es sei nötig, „verbum crucis (quod est verbum fidei) ad aedificium Dei prae omnibus ac uberius populo seminare"; es sei „verissimum et saluberrimum evangelium", daß im Glauben an Jesus Christus die Vergebung der Sünden und unser Heil verkündet werde, nicht in unsern Werken und unsern Satisfaktionen. „Verissimum evangelium" sei es, so lautet die dritte These, daß auch den größten Sündern der Zugang zu Jesus Christus offenstehe, und daß sie keiner Fürbitter bedürften; die Anrufung der Heiligen sei nicht von Gott geboten, sie hebe vielmehr den Glauben an Christus auf[1]. Die vierte These endlich lautet: „verissimum evangelium" sei es ferner, daß Gott in Christus uns alles gegeben habe; wenn wir Christi Brüder seien, so seien wir durch Christus Priester und Könige, seien nicht mehr unter dem Gesetz, sondern über dem Gesetz, seien nicht mehr Sklaven, „sed domini temporum, ciborum, vestium, locorum et operum"; nichtsdestoweniger blieben einstweilen „in summa christiana libertate" der weltlichen Gewalt Recht und Gesetze unangetastet, und die Staatswesen seien besonders glücklich, in denen Christus regiere, dadurch, daß sein Wort frei gelehrt und frei gelebt werde. Am 16. August 1523 sollte also über diese Thesen disputiert werden. Aber die Disputation wurde zunächst hintertrieben, wie es scheint von der bischöflichen Kurie und der Universität. Doch der Rat gab sie frei, und so konnte sie trotz einem neuen Eingreifen der bischöflichen Kurie am 30. August stattfinden[2]. Am Tage darauf schrieb Erasmus an Zwingli, Oekolampad habe gestern disputiert, und zwar „feliciter"[3]. Allerdings scheinen keine Gegner zum Gespräch erschienen zu sein; jedenfalls hatte die Universität allen ihren Gliedern die Teilnahme verboten[4], und Oekolampad spricht es selbst in der vom Juni 1524 stammenden Widmung seiner Predigten über 1. Joh. an den Basler Bischof aus, daß die führenden akademischen Kreise immer den Rücken gewandt hätten, wenn sie aufgerufen gewesen seien, von ihrem Glauben Rechenschaft abzulegen[5]. Wenn so auch die Disputation Oekolampads für Basel kein entscheidendes Ereignis wurde, so fanden

[1] Vgl. dazu den Brief an Zwingli vom 8. Juli 1523 (oben S. 243).

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 167 u. 169.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 171; Erasmus fügt hinzu: Oek. werde die Disputation am folgenden Sonntag fortsetzen; doch ist darüber nichts bekannt.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 170.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 201, S. 287f.; vgl. Theophil Burckhardt-Biedermann: Bonifacius Amerbach und die Reformation, 1894, S. 356.

doch wenigstens seine Thesen auch auswärts Beachtung. Noch Ende August oder in den ersten Tagen des September 1523 lernte sie Kaspar Ammann in Lauingen durch den eben von Basel nach Nürnberg übersiedelnden Hans Denk kennen und stellte sie Veit Bild in Augsburg in Aussicht. Am 12. September sandte sie Claudius Cantiuncula aus Basel an Agrippa von Nettesheim nach Freiburg i. Ü.[1]. Endlich hat sich sogar eine handschriftliche Kopie mit dem Zusatz: „XVI. die Augusti anno MDXXIII" in der Sammlung Spalatins erhalten[2].

Am Sonntag Invokavit, dem 14. Februar 1524, wurde durch ein am Münster, an der Universität, an allen Stiften, Pfarrkirchen und Klöstern angeschlagenes Plakat auf den 16. Februar zu einer neuen Disputation aufgerufen. Der Mann, der diesen Aufruf erließ, war Stephan Stör, der Leutpriester des in der Basler Landschaft gelegenen Städtchens Liestal. Er war mit seiner Konkubine in die Ehe getreten und deshalb vom Basler Domkapitel abgesetzt worden. Nun wollte er seinen Schritt in einer Disputation rechtfertigen. Zu anberaumter Zeit, Dienstag, den 16. Februar, vormittags 8 Uhr, im Kollegium, nahm sie ihren Anfang. Zuerst begründete Stör folgende fünf Thesen: 1. „die heilig ee ist keinem stand in der heiligen geschrifft verbotten"; 2. „unküscheit usserthalb der ee und hůry ist nach allem gsatz allen stånden verbotten"; 3. „unküscheit usserthalb der ee unnd hůry zů vermyden, ist die ee allen stenden gebotten"; 4. „sollich unküscheit und hůry ist in keynem stand (der ergernusz halb) schådlicher dann in dem priesterlichen"; 5. „ein offenlicher hůrer ist nach dem gőtlichen gesatz in dem rechten und waren bann unnd deszhalb untüglich zům priesterlichen ampt". Darauf rief er fünfmal die Gegenpartei zum Gesprächskampf auf. Als niemand sich meldete, bat er die Gesinnungsgenossen, das Wort zu ergreifen, und zwar zuerst „den eerwürdigen unnd hochgelerten meinen günstigen herren unnd brůder doctorem Joannem Ecolampadium, den bestelten ordinarium der heiligen geschrifft in der loblichen hohen schůl ze Basel, das er sein christenlich gemůt und hertz zů unser aller underweisung umb Gottes willen uffschliessen unnd eroffnen wőlte". Oekolampad führte aus, er sei eigentlich nicht gekommen, zu reden, da er seine Überzeugung in der zur Verhandlung stehenden Frage schon ausgesprochen habe, da er im Sommer — gemeint ist ohne Zweifel der Sommer 1523 — gleiche Artikel vertreten habe auf Grund von 1. Ti. 4, 3[3], und da er von Weihnachten bis zur Fastenzeit über 1. Kor. 7, darin die Materie „gantz und klårlich begriffen" sei, gepredigt habe[4]. Und doch wäre es eine Verleugnung der Wahrheit, wenn er schweigen würde, besonders da er zu denen gehöre,

---

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 172.
[2] Beiträge, S. 225, Nr. 4.
[3] Darüber ist nichts bekannt.
[4] Vgl. oben S. 232.

„die sich doctor der heiligen geschrifft lassendt schelten und habend doch ein eyd gethon, bisz in den tod by der warheit zů bleiben; unnd wo das nitt (wie wol ich als ein christ das sunst bin schuldig), wår ich vilicht auch nitt in der unrůw, die mich zů der zeit begryffend“. In der Sache führte Oekolampad aus, daß er von ganzem Herzen von Christus begehre, daß alle, die das Wort Gottes verkündeten, den edlen Stand wahrer Keuschheit besäßen, in Reinigkeit des Geistes und des Leibs, „dardurch wir on hindernüsz unzertrenlich anhangend dem wort Gottes und den dienst unsers herren zům allerchristlichsten volbringen möchten“; das sei eine edle Tugend, die uns in dem Leib den unleiblichen Engeln gleichmache. Weil aber die Sache eine freie Gabe Gottes sei, so gelte, wo diese Gnade nicht verliehen sei, das Wort des Apostels, daß ein jeglicher sein Eheweib habe und eine jegliche ihren Ehemann. Nach Oekolampad sprachen, ebenfalls zustimmend, Konrad Pellikan, Junker Hartmut von Kronberg, der Franziskaner Jakob Wirben, die Pfarrer Jakob Immeli von St. Ulrich und Wolfgang Wissenburg vom Spital. In Ermangelung wirklicher Opponenten übernahm es dann der Kaplan Bonifacius Wolfhart von St. Martin, die Einwände, die gegen die Priesterehe erhoben wurden, vorzubringen; so kam es eine Zeitlang zwischen Wolfhart und Stör zu Rede und Gegenrede. Dabei vergaß Stör, auf die von Wolfhart vorgebrachte Stelle Lev. 21, 7 und 13: „das der priester sölle kein andre dann ein junckfrow nemmen“, zu antworten; so ergriff, nachdem inzwischen Pfarrer Peter Frabenberger zu St. Alban gesprochen hatte, Oekolampad noch einmal das Wort: Das Wort des Gesetzes sei in Christus erfüllt; er sei der ewige Hohepriester, der sich die Kirche als Jungfrau ohne Runzel und ohne Makel erwählt habe. Für uns aber gelte, daß jede eine Jungfrau sei, die getauft und reumütig sei, auch wenn sie in großer Sünde gestanden habe. Auch solle man nicht dergleichen tun, als gäbe es keine andern Sünden als Unkeuschheit und Totschlag, „so doch vyl andre sünd die seele gleich als wol und vyl meer beflecken und entweihent“. Die allerreinsten Engel im Himmel hätten eine große Freude über jeden wiederkehrenden Sünder; sollten wir da anders handeln[1]?

Genau acht Tage später, zur selben Stunde und im selben Gebäude, sollte eine weitere Disputation stattfinden. Ihr Urheber war der französische Refugiant Wilhelm Farel. Wieder gelang es der bischöflichen Kurie und der Universität, die Disputation zunächst zu hintertreiben. Da griff wiederum der Rat ein, indem er durch ein Mandat vom 27. Februar die Abhaltung der Disputation gebot und sogar den Willen ausdrückte, „das menigklich und zůvor die seelsorger und predicanten, priester, studenten

[1] Vgl. dazu in erster Linie den Druck: Von der priester ee disputation durch Stephanum Stör von Diessenhoffen ... (Bibliogr. Nr. 92); außerdem Basler Ref.-Akten, Bd. 1, Nr. 170 u. 178; Karl Gauss: Reformationsgeschichte Liestals, 1917, S. 18ff.

und verwandten der universitet“ an ihr teilnähmen. So ging die Disputation am 3. März 1524 vonstatten. Bonifacius Wolfhart berichtet in einem „in contione Oecolampadii“ geschriebenen Billet an Zwingli, Oekolampad habe „in maxima Christianorum corona“ als Übersetzer ins Deutsche gewirkt; aber die „sophistae“ seien wieder nicht erschienen[1].

6

Die Beteiligung Oekolampads an der Disputation Farels ist nicht nur die erste Äußerung einer sich bildenden engen Verbundenheit der beiden Männer, sondern zugleich der erste Ausdruck bedeutsamer Beziehungen zur reformatorischen Bewegung in Frankreich überhaupt[2].

Nur wenige Tage nach der Farelschen Disputation reiste der französische Edelmann Anémond de Coct, von Zwingli herkommend, nachdem er früher bereits auch in Wittenberg gewesen war, über Basel nach Frankreich zurück und nahm zwei Schreiben Oekolampads mit, in denen der Basler Reformator zwei evangelisch gesinnte Männer — wie es scheint, einen französischen oder savoyischen Staatsmann und einen französischen Pfarrer — zu tapferm Vorwärtsschreiten auffordert. Er wünsche, schreibt Oekolampad an den erstern, daß er nicht nur tue, was er tue, sondern von Tag zu Tag eifriger und tapferer auftrete, indem er „apud clementissimum iustissimumque principem domumque eius“ durch seine „prudentia, sedulitate ac autoritate“ die christliche Sache befördern könne. Und dem letztern ruft er zu, sie wollten kühn und stark sein in dem Herrn und mit dem Schwerte des Wortes Gottes die Gottlosen angreifen, daß der Herr Jesus verherrlicht werde, der den Seinen verheißen habe, „ut eant super aspidem et basiliscum et conculcent omnem virtutem inimici[3]“.

Vor allem ist es der reformatorische Kreis in Meaux, an dem die Einwirkungen Oekolampads sichtbar werden. Am 6. Juli 1524 schreibt etwa Faber Stapulenis von dort: er selbst sei mächtig getröstet worden durch Briefe Oekolampads, Pellikans, Ulrich Hugwalds; Oekolampad sei die ganze Welt verpflichtet um all seiner Werke willen; Bischof Wilhelm von Briçonnet selbst habe, durch Oekolampads Brief bewogen, Auftrag gegeben, daß an verschiedenen Orten seiner Diözese täglich eine Stunde lang dem Volke die Briefe des Apostels Paulus ausgelegt würden[4]. Ebenso steht Oekolampad im

[1] Basler Ref.-Akten, 1. Bd., Nr. 194 u. 195; Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 186; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 329; Buch der Basler Reformation, Nr. 26; Guillaume Farel, 1930, S. 121 ff. — Vor der Berner Disputation vom Jan. 1528 machte Oek. Farel das Angebot, ihm „iterum“ als Interpret zu dienen.

[2] Vgl. dazu Ernst Staehelin: Oekolampads Beziehungen zu den Romanen, 1917.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 188 u. 189.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 203.

Austausch mit Gérard Roussel; doch ist auch von diesem Briefwechsel nur die Antwort Roussels, nicht die Aufmunterung Oekolampads erhalten[1].

Unterdessen war Farel, nachdem er begonnen hatte, Vorlesungen zu halten und der kleinen Gemeinde französischer Refugianten mit der Verkündigung des Wortes Gottes zu dienen, Anfang oder Mitte Juli 1524 plötzlich aus Basel ausgewiesen und von Herzog Ulrich von Württemberg als Prediger in Montbéliard aufgenommen worden[2]. Schon am 2. August ermahnt ihn Oekolampad, sein menschliches Ungestüm zu zähmen und geistlich die Gemeinde aufzubauen: er solle danach trachten, „non ut doctos, sed ut bonos, hoc est 'vere doctos et θεοδιδάκτους multos gignas"; es sei leicht, den Hörern einige Lehren aufzudrängen; „animum autem immutare, divinum opus est"; dazu müsse man den Heiligen Geist erbitten; auch sei dazu nötig „mansuetudo, patientia, charitas et fides", ferner „prudentia, non carnalis, sed sancta", die von oben heruntersteige und uns nach dem Beispiele Christi „omnium moribus" angleiche[3]. Am 3. August ging, nachdem Oekolampad inzwischen erfahren hatte, daß es bereits am 31. Juli zu einem schweren Zwischenfall in Montbéliard gekommen war, ein neuer Brief an Farel ab: man sei wegen Farels „ardor zeli" besorgt; schon in Basel habe er, Oekolampad, ihn oft deswegen ermahnt; „duci, non trahi volunt homines"; er möge doch „medicus", nicht „carnifex" sein[4]. Auch ein dritter Brief vom 19. August schlägt die gleichen Töne an: „evangelizatum, non maledictum missus es"; man solle nicht nur denen gegenüber freundlich sein, die Freunde des Wortes seien; Farel solle darum besorgt sein, auch die Feinde zu gewinnen; er solle sich zeigen als „evangelistam", nicht als „tyrannicum legislatorem"[5]. In anderer Weise beriet Oekolampad Farel dadurch, daß er ihn zur Abfassung des „Summaire et briefve declaration d'aulcuns lieux fort neccessaires à ung chascun chrestien pour mettre sa confiance en Dieu et ayder son prochain", der ersten Darlegung der evangelischen Grundlehren in französischer Sprache, aufforderte. Farel berichtet selbst darüber: „le bon et fidele serviteur de Dieu, docteur et pasteur de l'eglise, Jehan Oecolampade", habe ihn zur Abfassung dieser Schrift ermahnt, „afin que tous ceux de la langue Francoyse peussent avoir plus droicte intelligence et cognoissance de Jesus"; und „enhorté d'un si grand pasteur", habe er nicht widerstehen können[6].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 203 u. 213.

[2] Guillaume Farel, 1930, S. 124ff. — Farel hatte zur Hausgemeinde Oek.s gehört (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 207, Anm. 6).

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 207.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 208.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 212.

[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 990. Die Schrift Farels trägt ausgerechnet das Motto Jak. 1, 21: „en mansuetude et doulceur recepvez la parolle de Dieu" (Guillaume Farel, 1930, S. 39 u. Taf. 4).

7

Das Jahr 1524 führte auch zu einem ersten Offenbarwerden des Gegensatzes zwischen Oekolampad und Erasmus[1].

Als Oekolampad im November 1522 in Basel eingetroffen war, nahm er den Verkehr mit dem seit einem Jahr wieder in Basel ansässigen Meister in alter Weise auf. Anfangs Januar 1523 berichtet etwa Basilius Amerbach an seinen Bruder Bonifacius nach Avignon, Oekolampad, ein Mann, hochachtbar sowohl um der „vitae sanctimonia" als der „eruditio" willen, habe Erasmus einige Male besucht[2]. Oder Erasmus benützt Oekolampad als Mittelsmann, um durch Pirkheimer beim Reichsregiment in Nürnberg ein Patent für seinen Drucker Froben zu erlangen[3].

Dann allerdings beginnen sich die ersten Spannungen bemerkbar zu machen. Luther jedenfalls will, wie wir wissen, gehört haben, daß Erasmus über Oekolampads Jesajavorlesung ungehalten sei[4]. Erasmus allerdings bestritt dies; im Gegenteil, schreibt er an Zwingli, niemand sei Oekolampad günstiger gesinnt als er. Und in der Tat fällte Erasmus über Oekolampads Disputation vom August 1523 das Urteil, Oekolampad habe „feliciter" disputiert[5], und bald darauf meldete er sogar nach Zürich: „Oecolampadius apud nos triumphat"[6]. Ohne Zweifel befand sich Erasmus in einer gebrochenen Stellung zu Oekolampad; einerseits war er sich noch einer Gemeinsamkeit im Kampf um eine Erneuerung der Kirche bewußt und konnte sich darum über die steigende Geltung seiner Botschaft freuen; andrerseits begann er den Gegensatz in ihrem reformierenden Wollen zu empfinden, und von da aus mußte er gegen Oekolampads Wirksamkeit Bedenken hegen.

Dann kam die große Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther, und in ihr sollte auch der Gegensatz zwischen Erasmus und Oekolampad zum erstenmal deutlicher hervortreten.

Als sich die Anzeichen verstärkten, daß Erasmus zum Schlage ausholen wolle, versuchte Luther auf Drängen verschiedener Freunde, den Ausbruch des Kampfes zurückzuhalten und sandte im April 1524 Joachim Camerarius mit einem Briefe an Erasmus nach Basel: es sei genug gebissen, und man müsse darauf bedacht sein, sich nicht gegenseitig aufzureiben[7]. Auch für

[1] Vgl. dazu: Ernst Staehelin: Erasmus und Oekolampad in ihrem Ringen um die Kirche Jesu Christi, in: Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam, 1936, S. 172ff.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 137.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 143.

[4] Vgl. oben S. 249.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 171; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 315.

[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 178; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 315.

[7] WA, Briefwechsel, Bd. 3, Nr. 729.

Oekolampad brachte Camerarius einen Brief Luthers: er wünsche Frieden und Eintracht und das Ende der „magnifica tragoedia"; Oekolampad möge bei diesem Friedenswerke mithelfen; es sei genug gekämpft; „tandem Christo debetur locus, et cedet Satan spiritui sancto"[1]. Daraufhin scheint Oekolampad Camerarius selbst zu Erasmus geleitet zu haben; jedenfalls war er dabei, als dieser den Brief Luthers las. Auch glaubte er Luther in seiner Antwort vom 9. Mai 1524 versichern zu können, Erasmus werde gegen ihn nicht öffentlich auftreten; man müsse eine gewisse Bissigkeit der Griesgrämigkeit seines Alters zuschreiben; wie Luther wisse, sei Erasmus „liberi arbitrii defensor immodicus et honoris pontificii"; es habe aber keinen Sinn, um diese Dinge zu kämpfen, da ja das ganze System zusammenbrechen werde[2].

Trotzdem erschien anfangs September 1524 bei Froben die „De libero arbitrio διατριβή sive collatio" des Erasmus. Da mußte auch Oekolampad Stellung beziehen. Am 10. Dezember 1524 meldet Erasmus an Melanchthon, Oekolampad habe zu antworten begonnen, bevor die Schrift erschienen gewesen sei[3]. Ausführlicher schreibt er darüber am 30. März 1527 an Thomas Morus: Oekolampad habe sich aus der Druckerei Bogen verschafft, um eine Entgegnung zu beginnen; als er, Erasmus, es erfahren habe, habe er Oekolampad gebeten, von der Sache abzustehen, besonders damit die gespannte Lage in Basel nicht noch mehr belastet werde; darauf habe Oekolampad die Angelegenheit einigen Ratsherren unterbreitet, und auf ihren Rat hin sei dann die Gegenschrift Oekolampads unterblieben[4]. Des weitern meldet ebenfalls Erasmus im genannten Brief vom 10. Dezember 1524, daß Oekolampad, obschon er sich als „amicus candidissimus" ausgegeben, ihn nicht nur in Gesprächen und Predigten, sondern auch in seinen Schriften anzüglich behandelt habe[5]. Mit diesen „libelli" meint Erasmus wohl die Predigten über 1. Joh. mit ihren Ausfällen gegen die „miseri Pelagiani"[6], vielleicht aber auch schon die Quellenedition „De libero arbitrio" vom Dezember 1524[7].

Jedenfalls gab Oekolampad, gleichsam als Ersatz für die zurückgestellte eigentliche Gegenschrift, im Dezember 1524 bei Thomas Wolff in Basel eine Schrift mit folgendem sehr deutlich zugespitzten Titel heraus: „De

---

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 191; WA, Briefwechsel, Bd. 3, Nr. 730.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 194; WA, Briefwechsel, Bd. 3, Nr. 741.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 232.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 476.
[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 232.
[6] Vgl. oben S. 224.
[7] Das Impressum trägt das Datum des 3. Dez. („tertio nonas Decemb[ris]"), die Widmung dasjenige des 4. Dez.; es ist also nicht sicher, ob Erasmus das Werkchen am 10. Dez. schon in Händen hatte; aber vielleicht wußte er schon zum voraus vom Erscheinen der Schrift.

libero arbitrio, divorum Prosperi, Augustini et Ambrosii opuscula perquam erudita, e quibus studiosus lector nimirum facile cognoscet, quinam nostrae aetatis theologi catholicam super ea re patrum sententiam sequantur quique de gratia fidelius doceant[1]." Das Bändchen enthält folgende Texte: 1. die Vita Prospers von Aquitanien aus dem „Liber de scriptoribus ecclesiasticis" des Johannes Trithemius; 2. das dritte Kapitel von Augustins „De spiritu et litera"[2]; 3. den Brief Prospers „De gratia et libero arbitrio ad Rufinum"[3]; 4. Prospers „Responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium"[4]; 5. Prospers „Responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum"[5]; 6. Prospers „Responsiones ad excerpta Genuensium"[6]; 7. Augustins „De octo Dulcitii quaestionibus liber unus"[7]; 8. das sechste Buch des pseudoaugustinischen „Hypognosticon"[8]; 9. die zwei Bücher „De vocatione gentium"[9]; 10. den Brief „Ad sacram virginem Demetriadem"[10]. In der Widmung an Nikolaus Prugner, den evangelisch-gesinnten Prediger an der Stadtkirche in Mülhausen, berichtet Oekolampad über das Zustandekommen der Publikation[11]. Prugner sei der Ansicht gewesen, durch die Herausgabe der Bücher „De vocatione gentium" könnten „novorum Pelagianorum ora" leicht gestopft werden. Zunächst allerdings habe sich kein Verleger finden lassen. Da habe er, Oekolampad, vernommen, daß Thomas Wolff aus einer ihm zugekommenen Handschrift einige Arbeiten Prospers veröffentlichen wolle; und es sei ihm nun gestattet worden, diesen Schriften die Bücher „De vocatione gentium" und den Brief an Demetrias anzuhängen. Diese würden über das Wort „liberum arbitrium" keinen Streit entfachen, wenn erst einmal die Sache selbst festzustehen begonnen habe. Und das sei nun eben unsere Erfahrung: entweder würden wir „in servitute carnis ad peccatum" gezogen oder „in servitute Christi Dei spiritu ad bonum" getrieben; dort werde „infelix servitus", hier „felicissima servitus" Freiheit genannt. Allerdings gäben das auch „Pelagiani nostri", „quibus nihil vel versutius vel magis lubricum habuit orbis" zu. Aber sie würden überführt durch einen „canon", den Augustin in seinem

[1] Bibliogr. Nr. 101.
[2] MSL, Bd. 44, Sp. 203; Bardenhewer, Bd. 4, S. 474.
[3] MSL, Bd. 51, Sp. 77ff.; Bardenhewer, Bd. 4, S. 535.
[4] MSL, Bd. 51, Sp. 155ff.; Bardenhewer, Bd. 4, S. 536.
[5] MSL, Bd. 51, Sp. 177ff.; Bardenhewer, Bd. 4, S. 536.
[6] MSL, Bd. 51, Sp. 187ff.; Bardenhewer, Bd. 4, S. 537.
[7] MSL, Bd. 40, Sp. 147ff.; Bardenhewer, Bd. 4, S. 463.
[8] MSL, Bd. 45, Sp. 1658ff.; Bardenhewer, Bd. 4, S. 479.
[9] MSL, Bd. 51, Sp. 647ff.; Bardenhewer, Bd. 4, S. 541; nach Gerhard Rauschen: Patrologie, 10. u. 11. Aufl., 1931, S. 359, stammt auch dieses Werk von Prosper. Oek. schreibt es mit gewissen Vorbehalten Ambrosius zu.
[10] MSL, Bd. 55, Sp. 161ff.; Bardenhewer, Bd. 4, S. 542; auch diesen Brief schreibt Oek. Ambrosius zu.
[11] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 231.

ersten Buch „De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Caelestium“[1], ihn „ex ipsissimis scripturae sacrae penetralibus“ nehmend, aufstelle.

8

Endlich hatte sich Oekolampad noch mit einem andern niederländischen Theologen auseinanderzusetzen.

Im Mai 1525 gab der Löwener Theologieprofessor Jakob Latomus eine Schrift „De confessione secreta“ heraus[2]. Gegen wen sie gerichtet ist, geht gleich aus den ersten Zeilen der Widmung an Rudolf de Monckedam hervor[3]: „accipe, mi Rodolphe, libellum de confessione, quo respondere conor praecipue Joanni Oecolampadio et Beato Renano“; jener habe ein Buch über das Beichten herausgegeben[4], dieser habe in seiner Tertullianausgabe über Oekolampads Schrift eine Bemerkung gemacht[5]. Es gehe nicht darum, so führt Latomus aus, „an Deo confiteri expediat“, auch nicht darum, ob eine verborgene Wunde der Sünde einem Menschen als einem ratenden Arzte oder Freunde zum Zwecke der Hilfe, Belehrung und Tröstung eröffnet werden solle. Diese beiden Beichten seien unbestritten; aber sie seien auch den Juden und Heiden eigen und nichts dem Christen Eigentümliches. Es gehe auch nicht bloß um die kirchliche Absolution „de aliquo crimine publico“, sondern um die Absolution „de occulto vel etiam solius cordis“, weil der Kirche anvertraut sei „potestas solvendi omnia peccata“. Nicht deswegen bedürfe man in der Kirche der Absolution von der Sünde, weil sie öffentlich sei, „sed quia a Deo separat et a vivis ecclesiae membris, et quia aeternae mortis reum facit“.

Am 25. Juli 1525 schreibt Oekolampad an Farel, Latomus habe über die geheime Beichte geschrieben[6]; er halte es für richtig, zu antworten; allerdings richte sich die Schrift von Latomus auch gegen Erasmus[7]; aber diesen getraue er sich nicht zu nennen; „solus ego in ore viri sum“.

Am 28. August 1525 war Oekolampads Gegenschrift beendigt und erschien zusammen mit der Schrift des Latomus bei Cratander unter dem

[1] MSL, Bd. 44, Sp. 383f.; Bardenhewer, Bd. 4, S. 475.

[2] Beiträge, S. 203, Nr. 3.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 255.

[4] Vgl. oben S. 121f.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 255, Anm. 4.

[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 267.

[7] Im Febr. 1524 hatte Erasmus herausgegeben: „Exomologesis sive modus confitendi“ (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 271, Anm. 8); am 10. Dez. 1524 hatte Erasmus an Melanchthon geschrieben, Oek. habe die „Exomologesis“ als gegen sich gerichtet empfunden; und doch habe er, Erasmus, Oek.s Schrift von 1521 gar nie gelesen (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 232).

Titel: „Jacobi Latomi, theologiae professoris, de confessione secreta; Joannis Oecolampadii Elleboron pro eodem Jacobo Latomo[1].“

Die „benefica Dei viventis ecclesia“, beginnt Oekolampad, sei ihm nicht so wertlos, daß er, der ihre Stimme, „quae non alia est quam Christi“, allen zu gehorsamem und eifrigem Hören anpreise, ein Gegner dieser Kirche sein könne. Sein Satz sei und bleibe: den Christen eigentümlich und „statui revelatae veritatis“ entsprechend sei die „confessio, quae Deo fit“, so daß kein Jude oder Heide ihrer teilhaftig sei; dagegen hätten die beiden andern Arten der Buße den Sinn, „ut vel conciliemur fratribus vel consilium petamus a prudentioribus“. Zunächst gelte es nun zu untersuchen, was eines Christen würdig sei und was dem „status revelatae veritatis“ entspreche. Der „revelatae veritatis status“ sei dasselbe wie das „regnum Christi“. Das „regnum Christi“ aber sei „regnum spiritus“, das Reich, wo das Gesetz ins Herz geschrieben sei, durch das Christus „adventu gratiae impios affectus in pios mutat et ita illustrat“, daß keiner mehr den andern lehren müsse. So seien alle wahren Christen geistlich, und das, was den Christen eigentümlich sei, gehe vom Geiste aus.

Von da aus begründet Oekolampad in erster Linie noch einmal die „confessio, quae Deo fit“. Derselbe Geist, der uns das Licht der göttlichen Schönheit und Güte zeige, überführe uns auch unserer Finsternis und Scheußlichkeit. Deshalb sei eine wahre Beichte nicht den Juden und Heiden, sondern nur den „spiritualibus et Christianis“ möglich. Zur Verdeutlichung könne man auch vom Glauben aus zeigen, welcher Art die Beichte Gott gegenüber sei. Im Glauben erkenne nämlich der Mensch, daß er „egenus ac peccator et condemnabilis“ sei, zugleich aber setze er sein Vertrauen auf die Rechtfertigung in Christus. Eine solche Beichte könne aber wiederum nur der Christ ablegen. Daß sie aber unmittelbar Gott gegenüber abgelegt werden dürfe und müsse, das zeige eben der „status revelatae veritatis“. Eck[2] und mit ihm Latomus argumentierten: „mundo illuxit gratia evangelii, igitur in aurem sacerdotis arcana peccata omnia confiteri oportet.“ Das sei eine „arguta dialectice acutorum disputatorum“. Es sei eine „damnata et antichristiana vox“, ein schändliches Menschlein zum Schiedsrichter zwischen Gott und Mensch zu erklären. Wenn Latomus wirklich die „gloria Christi“ am Herzen liege, solle er, wenn er wieder über die Beichte schreibe, der „confessio, quae Deo fit“, den ersten Rang zuerkennen und

[1] Bibliogr. Nr. 112 („Elleboron“ = Nieswurz; „die Alten glaubten, weil sie die schädlichen Feuchtigkeiten von den Menschen abführe, so heile sie närrische und milzsüchtige Leute“ [Immanuel Johann Gerhard Scheller]).

[2] In seiner gegen Luther und Oek. gerichteten Schrift: „De poenitentia et confessione secreta“ (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 134 u. 148; Beiträge, S. 203, Nr. 2; die Stelle findet sich in der Ausgabe von 1530 [Beiträge, S. 221, Nr. 31], fol. 163); vgl. dazu Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 267, Anm. 11.

zugeben, daß diese Beichte allein den Christen möglich sei, ja, er solle an sich selbst erfahren, was es heiße, „toto corde confiteri".

Dann streift Oekolampad ganz kurz das zweite „genus confessionis, quo consilium a viris spiritualibus petimus in re animarum". Auch diese Beichte sei in der Kirche eine andere als außerhalb der Kirche: in der Kirche werde mit dem Worte Gottes geheilt, außerhalb der Kirche würden die Menschen durch Torheiten schlechter gemacht. Wenn Latomus das Wort Gottes ernst nähme, dann würde er erkennen, daß in allen Heidenvölkern nicht soviel Weisheit sei wie im Volke Gottes; ja, er würde höher schätzen „laicos ecclesiae quam principes philosophorum".

Das Hauptgewicht der Ausführungen Oekolampads liegt aber auf der Behandlung des „genus confessionis", das Latomus als die einzige „confessio" gelten lassen möchte, dem römischen Beichtinstitut.

Zunächst wird der Kirchenbegriff entwickelt: „Scio et amo corde toto ecclesiam" — das Wort „ecclesia" ist fast immer mit großem Anfangsbuchstaben gesetzt —, „quam pater noster coelestis ante secula filio suo et domino nostro Jesu Christo sponsam elegit immaculatam". Er achte hoch die „catholica ecclesia", „quam Deus pater praevidit ac elegit, quam filius sanguine suo purificavit, redemit ac ornavit, quam spiritus sanctus inhabitat ac dirigit". Gewiß sei diese Kirche jetzt „non visibilis", sowohl weil sie noch nicht „congregata" sei, als auch weil der Glaube unsichtbar sei, nur Gott und dem Gewissen eines jeden bekannt.

Diese Kirche baue Gott aber durch die Verkündigung des Wortes. Und diese Verkündigung sei die Schlüsselgewalt, die der Kirche anvertraut sei: „haec vis clavium est, quibus aperiuntur coeli et clauduntur"; durch keinen andern Weg als das Hören des Wortes komme man zum Heil. Diese Schlüsselgewalt sei aber allen anvertraut, denen der Heilige Geist gegeben sei. Sie könne jedoch nicht willkürlich gehandhabt werden; es hänge nicht vom Menschen ab, zuzulassen oder auszuschließen, sondern es hänge davon ab, ob Gott das „efficax verbum" in den Mund des Predigenden lege. So trete die Schlüsselgewalt nicht in Widerspruch mit der Prädestination, sondern die Prädestination vollziehe sich durch das Amt der Schlüsselgewalt: „praedestinavit Deus eos, quos per fidem iustificaturus est". „Confessio et fides in Christum" seien der Fels, auf den die Kirche gebaut sei. Latomus aber gründe sie auf eine hinfällige Gewalt und schließe das „regnum Christi", das doch von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang herrsche, in enge Grenzen ein. In diesem Sinne könnten oft „simplicissimi e media plebe" die Werkzeuge des Heiligen Geistes sein und uns durch die Macht ihrer Ermahnung den Himmel aufschließen.

Neben der Verkündigung des Evangeliums sei der Gebrauch der Sakramente das Zeichen der Kirche Gottes. Wer Taufe und Abendmahl verachte, der verachte nicht nur die Kirche, sondern auch Christus. Wie es nämlich

den Christen eigentümlich sei, durch Liebe den Glauben zu erklären und Gott in jedem der Gläubigen zu dienen, so sei es ihnen auch eigentümlich, „ecclesiam multo maxime observare“ und alles in ihren Zusammenkünften „cum sanctimonia et modestia morum“ durchzuführen. Es sei ein Grundsatz, „externa omnia propter proximum facienda“. Gott brauche die äußern Dinge nicht, da wir durch den Glauben gerechtfertigt seien. „Qui baptizatur, propter proximum baptizatur, apud quem confessionem fidei deponit, inque hoc charitati studet.“ Ebenso sei, wer am Tische des Herrn teilhabe, nicht damit zufrieden, „quod secum fide pascitur coelestique pane vegetatur“, sondern er wolle dadurch dem Nächsten bezeugen, daß er gestärkt sei und offen für den Dienst der Brüder, und wolle sich als lebendiges Glied an einem Leibe bekennen.

Auch Zeremonien, die von Menschen erfunden seien, dürften beibehalten werden, soweit sie „ad aedificationem ecclesiae“ dienlich seien. Aber dazu gehöre die „confessio auricularis“ nicht. Gewiß, die „poenitentia publica“ verwerfe er, Oekolampad, nicht, ja, er bedaure, daß sie fast ganz in Abgang gekommen sei: „et quantum ego intelligo, nunquam bene habituri sumus, nisi in ecclesiis iuxta apostolicam et evangelicam regulam servetur excommunicatio“. Auch sie sei „externum quiddam interioris rei signum, necessarium pro sanctificatione populi, ut edat pascha in azymis synceritatis et veritatis“. Aber sie müsse in der Gemeinde stattfinden, gegen die gesündigt worden sei, damit dieser „poenitudine, externa confessione et humilitate“ genug geschehe. Zu ihrer Handhabung bedürfe es der „sapientia et moderatione valde spiritualis viri“, eines nicht zu strengen, aber auch nicht zu nachsichtigen. Doch habe es diese „poenitentia publica“ oder „excommunicatio“ nur mit den offenbaren Sünden zu tun. Dagegen gingen die Kirche die „interna vel occulta“ nichts an. Gott selbst vergebe die Sünden und habe uns nicht zu Schiedsrichtern zwischen sich und den Sündern gesetzt.

Latomus hatte einmal davon geredet, daß den sichtbaren Zeichen eine „vis et efficacia sanctificandi animas“ innewohnen müsse, damit sie wirklich Sakramente sein könnten. Darauf entgegnet Oekolampad, daß auch den Elementen, die Christus als Sakramente eingesetzt habe, „nulla vis nova insita est“. Denn nicht wie Gott die Kreaturen geschaffen habe, heilige er sie „nova naturali vi insita“. Das Wasser, mit dem wir getauft würden, sei dasselbe wie vorher, und es komme „praeter significationem“ nichts zu ihm hinzu. Ebenso sei das Brot der Eucharistie mit allen seinen Qualitäten, was es vorher gewesen sei, „neque substantiale quippiam illi accessit“. Wie durch die Verkündigung des Wortes und durch die Lesung der Heiligen Schrift, so wirke der Geist auch durch den Gebrauch der Sakramente unsichtbar. „Vale cum crassa tua Thomistica sapientia, quae nos antea magicen quam christianismum docuerit!“ Der Glaube schenke uns

die Güter, nicht die Sakramente, sie seien toter Buchstabe oder bloße Beschneidung, wenn uns der Geist nicht lebendig mache.

Weiterhin stellt Oekolampad der Behauptung des Latomus, daß um des Heiles willen die sakramentale Beichte so wenig beseitigt werden dürfe wie die Taufe, den Satz gegenüber, daß, wer sein Heil auf die Taufe gründe, sich selbst betrüge. Vor Gott gelte der nicht mehr, der getauft sei, als der, der nicht getauft sei, wenn auf beiden Seiten der gleiche Glaube vorhanden sei. Die Taufe werde dadurch nicht abgeschafft, sondern statuiert; nur werde das Heil nicht einem Element oder unserm Werke zugesprochen, sondern der Barmherzigkeit Gottes. Die äußere Taufe empfehle uns vor Gott nicht; aber um des Nächsten willen hätten wir sie zu suchen.

Wenn Latomus, und damit kommt Oekolampad zum Schluß, nicht Gründlicheres vorbringe und „Dei ac ecclesiae catholicae maiorem rationem" habe, wolle er ihn in seinem Schmutz lassen. Er bitte aber Christus, daß Latomus durch diese „Nieswurz" zu genesen beginne und denjenigen, der nie ein Feind der Kirche gewesen sei, ihren Freund sein lasse.

Latomus gab sich natürlich keineswegs besiegt. Vielmehr veröffentlichte er im März 1526, mit zwei Schriften gegen Luther zusammen, eine „Responsio ad Elleboron Joannis Oecolampadii"[1]. Ebenso trat Joahnn Eck in dem vierten Buch, das er 1530 dem Neudruck seiner drei bisherigen Bücher „De poenitentia" anhängte, noch einmal wider Oekolampad in die Schranken[2].

---

[1] Beiträge, S. 204, Nr. 4; Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 344.

[2] Beiträge, S. 221, Nr. 31; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 734.

VIERTER TEIL

DIE WERKE OEKOLAMPADS AUS DER ZEIT DER GROSSEN AUSEINANDERSETZUNGEN

(Sommer 1525—Februar 1529)

Elftes Kapitel

Oekolampads Anteil am Abendmahlsstreit[1]

1

Schon vor dem Ausbruch des eigentlichen Abendmahlsstreites hat sich Oekolampad ausgiebig über das Abendmahl geäußert.

Im allgemeinen war er allerdings nie stark auf das Sakrament hin eingestellt. Als Jünger der Wimpfelingschen Reformbewegung stand ihm die vom Geist gewirkte und im Geist sich vollziehende Christuskontemplation und mystische Erhebung sowie die Nachfolge Christi in Demut und Liebe im Vordergrund, und durch den christlichen Humanismus wurde die Richtung aufs Sakramentale nicht verstärkt. Dazu kommt, daß Oekolampad als Prädikant auch beruflich dem Sakrament nicht so nahegerückt wurde, wie er es als Leutpriester oder gar als Meßpfründner geworden wäre.

Dieser Gesamtsituation entspricht z. B. der Befund in den Weinsberger Predigten von 1516/17. In der Predigt von Trinitatis 1516 predigte Oekolampad über das „donum intellectus"; dieses „donum" erhielten wir durch unmittelbares Gottesgeschenk, durch Hören des Wortes Gottes, aber auch durch die Sakramente und Sakramentalien; die Eucharistie z. B. zeige, daß wir „unum pacificum corpus" sein sollten; und das Anzünden der Kerzen

---

[1] Vgl. dazu: 1. Ludwig Lavater: Historia de origine et progressu controversiae sacramentariae de coena Domini ab anno nativitatis Christi MDXXIIII. usque ad annum MDLXIII. deducta, 1563; 2. Rudolf Hospinian: Historiae sacramentariae pars altera: De origine et progressu controversiae sacramentariae de coena Domini inter Lutheranos, Ubiquistas et Orthodoxos, quos Zuinglianos seu Calvinistas vocant, exortae, ab anno nati in carne Christi salvatoris MDXVII. usque ad annum MDCII. deducta; 3. Valentin Ernst Löscher: Ausführliche Historia motuum zwischen den Evangelisch-Lutherischen und Reformirten, 1. Teil, 2. Aufl., 1723; 4. Gottlieb Jakob Planck: Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zur Einführung der Konkordienformel, 2. Bd., 1783; 3. Bd., 1788/89; 5. August Ebrard: Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte, 2. Bd., 1846; 6. Aug. Wilh. Dieckhoff: Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter, 1. Bd., 1854; 7. Walther Köhler: Zwingli und Luther; ihr Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen, 1. Bd., 1924. — Die folgende Darstellung muß sich, dem Charakter dieses Werkes entsprechend, auf den Beitrag Oek.s zum Abendmahlsstreit beschränken und macht daher die genannten Werke, vor allem die von Dieckhoff und Köhler, die den Gegenstand in viel größerem Rahmen behandeln, keineswegs überflüssig.

bedeute „charitatis inflammatio et fidei illuminatio“[1]. An Fronleichnam berücksichtigte Oekolampad den besondern Inhalt des Festes nicht, sondern setzte einfach seinen Zyklus über die sieben Gaben des Heiligen Geistes fort[2]. Einen Hinweis auf das Sakrament des Altars enthält dagegen die Predigt von Mariä Verkündigung 1517: dieses Fest mahne uns u. a. auch daran, Hunger zu haben nach dem „σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν“, der allersüßesten Frucht, durch die der Geist mit Gnade erfüllt und ein Pfand der ewigen Herrlichkeit gegeben werde; denn „is, qui sumitur, Deus est“; wenn wir mit ihm zu einem Geist vereinigt würden, würden wir mit ihm auch ein Leib sein[3].

Die nächsten Äußerungen über das Abendmahl begegnen erst im „Paradoxon“ über die Beichte von 1521. Die wahre Gemeinde sei die, die mit Christus im Glauben und in der Liebe verbunden sei, die mit ihm einen mystischen Leib bilde und in Wahrheit ihm einverleibt sei; darum gebe sich uns Christus „sub panis et vini specie“, „ut eo mysterio sibi conciliati in ipso maneremus et ipse in nobis“; und zwar sei es „sub symbolo“ des sichtbaren Brotes Christus selbst, der vom Himmel heruntersteige; zu einem Fleisch verbinde er sich mit seiner Kirche; die Glieder dieser Kirche könnten nicht ungläubig sein; die Unreinen kännten diese eheliche Gemeinschaft nicht; jenes Brot mache die Ungläubigen nicht lebendig[4].

Näher wird das, was Oekolampad damit meint, in der kurz darauf gehaltenen Fronleichnamspredigt erläutert. Im Abendmahl ist ihm Christus gegenwärtig in seiner Gottheit und Menschheit, also auch nach seiner Leiblichkeit, daran besteht ihm kein Zweifel, und zwar „sub hoc pane“ und „sub vino“. Ob das aber auf dem Wege der Transsubstantiation oder Konsubstantiation geschehe, sei eine müßige Frage. Doch suchten wir in dem Sakramente nicht Sichtbares, sondern Unsichtbares, und es sei der Glaube, der uns Gott gegenwärtig mache und uns mit Gott speise. Und das gälte nicht nur für die Augenblicke, da wir das geheiligte Brot sähen, sondern wo immer und wann immer wir glaubten, äßen wir Jesus, den Sohn Gottes und Mariens. Aber wir sollten noch nach Höherem trachten, nämlich danach, daß Christus in der Stunde, da wir uns dem Sakramente hingäben, nicht nur vom Himmel zu uns heruntersteige, sondern wir zu ihm in den Himmel hinaufstiegen. Zugleich sei das Abendmahl aber auch Gedächtnis des einen Golgathaopfers und Danksagung und bewirke dadurch, daß wir uns selbst verleugneten und ganz mit dem Willen Christi vereinigt würden. Der eigentliche Sinn des Abendmahls sei jedoch schließlich die „cura mystici corporis

[1] Vgl. oben S. 77.
[2] Vgl. oben S. 77.
[3] Vgl. oben S. 82f.
[4] Vgl. oben S. 129.

Christi"; der richtige Prüfstein eines richtigen Abendmahlsgenusses sei, ob man nachher sanftmütiger und dienstbereiter sei[1].

Vom Mai 1522 stammt die Predigt, in der Oekolampad der Ebernburger Schloßgemeinde auseinandersetzt, warum er die Evangelien- und Epistelperikope in der Meßliturgie nur noch in deutscher Sprache lesen werde. Das Entscheidende an der Messe ist ihm das Wort. Allerdings habe auch die Kommunion ihre Bedeutung: durch sie werde unser Glaube gestärkt, und wir würden dem Haupte und Leibe Christi eingegliedert. In dem Brief, den er über die genannte Änderung an Hedio schrieb, erläutert er das, was er über die Stärkung des Glaubens gesagt hat, indem er ausführt, er gehe zum Abendmahl „conscius meae infirmitatis, certus benignitatis Christi, memor peccatorum meorum, memor et promissionum Christi, nihil habens, quod retribuam, et inveniens calicem, quem accipiam". Zugleich opferten wir uns im Abendmahl als lebendiges Opfer[2].

Am 21. Januar 1523 berichtet Oekolampad von Basel an Hedio: er habe heute abend ein kurzes Gespräch mit „Rodius Traiectensis" gehabt; morgen werde er ihn zu Cratander zum Mittagessen einladen[3]. Es ist das die berühmte Begegnung Oekolampads mit Hinne Rode, dem um seines evangelischen Glaubens willen abgesetzten Rektor des Hauses der Brüder des gemeinsamen Lebens in Utrecht. Verhandelt wurde, wie es scheint, über eine Ausgabe Wessel Gansforts[4]. Es ist möglich, daß Rode auch seine „Oeconomia christiana" zur Kenntnis gab und erreichte, daß sie Thomas Wolff in der französischen Übersetzung Wilhelm Farels unter dem Titel „La summe de l'escripture saincte" veröffentlichte[5]. Es ist ebenso möglich, daß Rode von Oekolampad, wenn dieser wirklich der Verfasser sein sollte, das Manuskript des „Testamentes Jesu Christi"[6] erhielt und dadurch in den Stand gesetzt wurde, es in niederländischer Übersetzung der niederländischen Ausgabe seiner „Oeconomia christiana", der „Summa der godliker scrifturen", anzuhängen[7]. Doch sind das beides Hypothesen. Und ebenso bleibt im Dunkeln, ob Rode Oekolampad den Brief des Cornelis Hoen, in dem die symbolische Auffassung der Abendmahlselemente dargelegt war[8], zeigte. Ein Einfluß Hoens auf Oekolampad im Januar 1523 läßt sich jedenfalls nicht feststellen.

Allerdings ist in den Äußerungen Oekolampads über das Abendmahl,

---

[1] Vgl. oben S. 142ff.

[2] Vgl. oben S. 163ff. Das „Testament Jesu Christi" (vgl. oben S. 166ff.) lassen wir in diesem Zusammenhang außer Betracht, weil die Verfasserschaft Oek.s fraglich ist.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 142.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 142, Anm. 12.

[5] Guillaume Farel, 1930, S. 118f.

[6] Vgl. oben S. 166ff.

[7] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 142, Anm. 10.

[8] Abgedr. in Corp. ref., Bd. 91, S. 505ff.

die dem Besuch Rodes folgen, nicht mehr von der Realpräsenz die Rede. In den im März 1523 erschienenen „Psegmata" heißt es, das große Wunder der „sacra mensa" sei, daß wir Christo eingeleibt und mit allen seinen Gliedern „per fidem et charitatem" verbunden würden, so daß wir sogar gerne „memoria et exemplo Christi" „pro fratrum salute" in den Tod gehen würden[1]. In den Predigten über 1. Joh. vom Sommer 1524 wird mehr die uns durch die Sakramente gewährte Glaubensstärkung betont: sie seien „ad confirmandas conscientias nostra potissimum data"; mit ihnen könnten wir dem Teufel Trotz bieten[2]. Ähnlich heißt es in der wohl nicht lange danach geschriebenen Auslegung von Jes. 7, 10ff.: eigentlich sollten wir „absque ullis testibus et signis" der göttlichen Verheißung glauben; aber Gott sehe die Schwachheit unseres Glaubens und gewähre uns darum die Stützen der „signa", damit wir bestehen könnten[3].

Im Spätsommer 1524 begann dann der eigentliche Abendmahlsstreit am Horizont aufzutauchen. Da schrieb Melanchthon: Luther werde sich mit Karlstadt „περὶ εὐχαριστίας" auseinandersetzen müssen; die Lage der evangelischen Sache nötige uns zu der Erkenntnis, daß wir nur irdene Gefäße seien und eine so große Sache nicht nach eigenem Rat und Bemühen leiten und lenken könnten; Oekolampad möge Christus bitten, „ut fortunet cursum ac studia piorum"[4]. Im Zeichen des ausbrechenden Abendmahlsstreites steht auch die Anfrage Veit Bilds an Oekolampad über die konsekrierte Hostie vom 13. September 1524. Oekolampads Antwort stammt vom 23. Oktober 1524: sie legt den Akzent auf die geistliche Nießung der „sacrosancta symbola" und geht auf das weitere nicht ein[5].

Eben als Oekolampad diese Antwort schrieb, dürfte bereits Gerhard Westerburg mit Felix Manz in Basel geweilt haben, um die berühmten Abendmahlstraktate Karlstadts bei Johann Bebel und Thomas Wolff in Druck zu geben. Einer der Traktate, derjenige „Von dem widerchristlichen miszbrauch des Hern brodt und kelch, ob der glaub in das sacrament sünde vergäbe, und ob das sacrament eyn arrabo oder pfand sey der sünde vergåbung", wurde sogar Oekolampad zur Begutachtung vorgelegt; er fand nichts gegen das Büchlein einzuwenden, meinte nur, „eim unverstendigen were es schwer genůg" und empfahl dem Drucker, dem Wunsche Westerburgs zu entsprechen. Als der Druck im Gange war, wohl in den letzten Tagen des Oktober, kam Karlstadt selbst nach Basel, reiste aber bald mit Westerburg weiter, ohne Oekolampad aufgesucht zu haben. So platzte

[1] Vgl. oben S. 359.
[2] Vgl. oben S. 458.
[3] Vgl. oben S. 400.
[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 214.
[5] Vgl. oben S. 247.

die Bombe, und zwar gerade in der Stadt Oekolampads und nicht ohne sein Zutun[1].

Oekolampad hatte gegen die Karlstadtschen Traktate nichts einzuwenden gehabt, weil er auf eigenem Wege in die Nähe der symbolischen Auffassung geführt worden war. Nur hatte er mit der Kundgabe seiner Überzeugung zurückgehalten. Nun mußte er aber Stellung beziehen. Vielleicht hängt es mit dieser notwendig werdenden Entscheidung zusammen, daß er bald nach dem Erscheinen der Karlstadtschen Traktate die längst geplante Fahrt zu Zwingli unternahm. Jedenfalls wurde bei der Begegnung der beiden Männer von Karlstadt gesprochen. In seinem Brief an Zwingli vom 21. November 1524 nimmt Oekolampad auf diese Besprechung Bezug: er hätte an den Traktaten Karlstadts keinen Anstoß genommen, wenn er, Karlstadt, die Brüder verschont hätte; in der Sache der Eucharistie weiche Karlstadt von seiner, Oekolampads, Auffassung, wie er sie „in dulcissimo colloquio" dargelegt habe, nicht ab; nur billige er Karlstadts Radikalismus in der Zeremonienfrage nicht[2].

Schon Ende November wollte man in Augsburg wissen, daß nicht nur Zwingli, sondern auch Oekolampad „opinioni Carlstadii de sacramento altaris" günstig gesinnt sei. Auch hatte dieser bereits an Konrad Adelmann geschrieben, er möchte doch Urban Rhegius, der eine Schrift gegen Karlstadt unter der Feder hatte, ermahnen, „ne praeceps sit in scribendo de hac re"; Oekolampad schreibe nämlich, so berichtet Konrad Adelmann an Veit Bild, „se quoque de his rebus ante annos aliquos audivisse doctissimos quosdam et nuper contulisse"[3].

Deutlicher spricht sich Oekolampad in zwei Briefen an einen Unbekannten — man darf an Franz Lambert denken — um die Jahreswende 1524/25 aus. Dieser Unbekannte hatte ihm eine gegen Karlstadt gerichtete „apologia", wie es scheint im Manuskript, vorgelegt und ihn aufgefordert, sich gleichfalls „ad expugnandam Carolstadianam insaniam" zu gürten. Oekolampad antwortete, er sei noch keineswegs dazu entschlossen, da die Meinung Karlstadts durchaus nicht von allen verworfen werde, auch nicht von gelehrten Männern. Im Gegenteil, er, Oekolampad, möchte ihn, den Adressaten, vom Schreiben abmahnen, damit er nicht später bereuen müsse. Auch Rhegius habe geschrieben; aber viele wünschten, er hätte nicht zur Feder gegriffen. Er, Oekolampad, habe zwar nur „unum et alterum librorum Carolstadii" gelesen; denn er habe nicht alle kaufen können. Seine, Oekolampads, Meinung sei folgende: Christus, das wahre himmlische Brot, sei immer das Brot der Christen und der Gläubigen. „Semper man-

---

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 226.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 229; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 352.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 230; die Schlußbemerkung Adelmanns erläutert Oek. selbst in seinem Brief an Pirkheimer vom 25. April 1525 (vgl. unten S. 273).

ducamus carnem filii hominis, sed spirituali modo, non dico: spiritualem." Wenn wir also immer und auch zu der Stunde, „qua ceremoniis ad hoc a Christo institutis utimur", wahrhaft äßen, so sei er auch wahrhaft anwesend, wie er vorher anwesend gewesen sei, außer daß hinzukomme „ceremonialis ille et mysticus ritus panis et vini", „quibus rememoratio fit fideique ac charitatis nostrae symbolum exhibetur ac testimonium". Aber Brot und Wein würden, obschon sie wahrhaft Brot und Wein seien, dennoch zu einem andern Gebrauch verwendet, „nempe ut figuram gerant corporis et sanguinis". Daher seien uns Brot und Wein gleichsam nicht Brot und Wein; denn wir wollten nicht nur durch diese äußern Dinge, die wir empfingen, gesättigt werden, sondern durch die, durch die wir, wenn wir Christen seien, immer genährt und getränkt würden[1]. Diesem ersten Schreiben läßt Oekolampad am 13. Januar 1525 ein zweites folgen. Er billige Karlstadt nicht in jedem Punkte, aber er finde doch, daß er „pleraque magna cum utilitate" vor die Öffentlichkeit gebracht habe. Denn „carnem et sanguinem Christi hoc modo sacramentalibus signis assignare", wie es bis jetzt gelehrt worden sei, sei nicht nur „contra communem sensum", sondern auch „contra Christi gloriam", und er, Oekolampad, wisse nicht, ob „aliquid pestilentius" hätte auf den Plan gebracht werden können. Christus habe durch die „sanctificatio" von Brot und Wein uns an sein geopfertes Fleisch und sein vergossenes Blut, die Kundwerdung seiner „immensa charitas", erinnern wollen; wir aber hätten die Menschen unsinnigerweise dazu zwingen wollen, zu bekennen, dieses Brot sei der Leib Christi, sei es nach Art der Transsubstantiation, sei es nach derjenigen der Konsubstantiation. Das heiße aber die Wahrheit in die Lüge verkehren. Das „Hoc facite in mei commemorationem" heiße nicht: „perficite corpus et sanguinem crasso modo", sondern „ritum servate". Und wie könne die Realpräsenz den Glauben stärken? Der Adressat solle alle Zeichen vergleichen, „quibus infirmitas fidei iuvatur"; keines sei so „occultum", „difficile", ja „infelix", wie es die Realpräsenz wäre. Die Liebe Gottes sei „persuasibilior" als daß wir auf eine solch neue Art von ihr überzeugt werden müßten. „Sufficiet ritus ad illam commendandam." Wenn der Adressat nichts veröffentlichen werde, so werde er in Kürze mehr von Oekolampad in dieser Sache hören[2].

Auch an andere Freunde muß Oekolampad in ähnlichem Sinne geschrieben haben. Am 12. Januar 1525 antwortet Melanchthon aus Wittenberg: wenn er nicht „ἀποκαλύψει certiore" gezwungen werde, werde er nicht von den klaren Schriftworten weichen; er könne auch der „ratio" nicht soviel zuschreiben; mit dem Urteil des Fleisches stimmten auch die

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 235.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 237; mit dem letzten Satz spielt Oek. wohl bereits an die „Genuina expositio" an (vgl. unten S. 276ff.).

„reliqua fidei dogmata de divinitate Christi, de resurrectione“, ja, was die Hauptsache sei, „de immortalitate animi, περὶ προνοίας“ nicht mehr überein als „hic articulus περὶ εὐχαριστίας“[1]. In anderer Weise läßt sich am 16. Januar Balthasar Hubmaier aus Waldshut vernehmen: er freue sich, daß Oekolampad kein Mißfallen habe an den Traktaten Karlstadts; diese Meinung hätte er, Hubmaier, schon längst gerne aus Oekolampad herausgelockt; denn er habe gewußt oder wenigstens vermutet, daß Oekolampad so denke; aber damals habe er immer „sub quodam velamine“ geantwortet; so habe es eben auch „temporis opportunitas“ verlangt; „sed nunc hora est, qua palam et super tecta praedicamus, quae antehac mussitabamus in penetralibus“; Gott sei gelobt, daß er solchen Geist der Freiheit geschenkt habe[2].

Auch aus spätern Monaten liegen Briefe Oekolampads vor, die sich mit der Abendmahlsfrage beschäftigen. Am 19. April 1525 schrieb er an Nikolaus Prugner in Mülhausen: die „sacramentalia signa“, durch die die „sacramentalis promissio“ der Sündenvergebung bestätigt werde, damit das schwache Gewissen sie besser glauben könne, seien ihm nicht Brot und Wein; es gehe ihn nichts an, welcher Art Brot und Wein seien, die gereicht würden; er suche „mirabiliora quaedam ad imbecillem mentem meam solidandam efficacia“. Das sei der Leib, der am Kreuz für seine, Oekolampads, Sünden gelitten habe, das Blut, das für seine, Oekolampads, Sünden geflossen sei. Nach diesem Brot und Trank hungere und dürste er, „non ut in me convertatur sicut corporalis cibus, sed ego in illum vertar et spirituali cibo spiritualis fiam“, auf daß, wenn er in Christus sein werde, Christus auch in ihm bleibe „utpote in sacramento sumpto“ und durch seine Gnade seine Werke wirke; so werde er bereit, allen Gliedern Christi zu dienen, ja, für sie zu sterben, wie Christus für ihn gestorben sei, und werde ein „membrum verum in suo illo mystico corpore“[3]. Nur wenige Tage später, am 25. April, muß sich Oekolampad sodann Pirkheimer gegenüber rechtfertigen: schon vor zehn Jahren — es kann nur die Erasmische Sodalität gemeint sein — habe er vieles über die Eucharistie „a doctissimis quibusdam“ im geheimen erörtern hören; dennoch habe er selbst immer sehr vorsichtig darüber gesprochen. Erst kurz vor der Ankunft Karlstadts, „quem nec in hunc diem vidi“, habe er seine Ansicht einigen Brüdern, die eine Rechenschaft des Glaubens von ihm forderten[4], eröffnet. Das Brot nenne er freilich Brot, aber nicht gewöhnliches, da es ja konsekriert worden

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 236.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 238.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 252.
[4] Oek. denkt kaum an den Brief an Veit Bild vom 23. Okt. 1524 (vgl. oben S. 247); denn dieser Brief verhüllt eigentlich die Meinung Oek.s noch stark; außerdem ist er an eine einzelne Person gerichtet, während Oek. oben von „fratribus quibusdam“ spricht; dieser letztere Grund verbietet es auch, an den eben zu nennenden Brief Nr. 262 zu denken.

sei. Niemals habe er geleugnet, „in mysterio adesse corpus Christi"; und er sei gewiß, daß die „veteres doctores" seiner Meinung seien, wenn sie auch an den meisten Stellen „αἰνιγματικωτέρως" redeten. Er vertraue auf Jesus Christus, daß auch diese Sache bald geklärt und die Welt von einem alten Irrtum befreit werde[1]. In die gleiche Zeit dürfte ein Brief an einen unbekannten Adressaten gehören: soweit er aus den „veteres doctores" und aus Joh. 6 schließen könne, führt Oekolampad aus, seien die Worte „Hoc est corpus meum" bildliche Rede. Das Brot sei eine „figura" und ein „μνημόσυνον" des für uns dahingegebenen Leibes Christi. Christus habe seine Verheißung durch das Testament des Todes versiegelt. Wenn wir daran glaubten, würden wir gespeist, wie Augustin sage: „crede et manducasti". „Spiritualis est haec manducatio, non sacramentalis[2]."

Doch nicht nur nach auswärts vertrat Oekolampad seine Abendmahlslehre, sondern er machte auch in Basel kein Hehl daraus. Auch dort hatte das Erscheinen der Karlstadtschen Traktate größte Erregung hervorgerufen. Die beiden Drucker Johann Bebel und Thomas Wolff wurden gefänglich eingezogen und eingehenden Verhören unterworfen[3]. Nachdem sie am 10. Dezember 1524 die Freiheit wiedererlangt hatten[4], richtete der Rat unverzüglich eine Zensur ein, indem er am 12. Dezember verfügte, es dürfe in Basel kein Buch mehr gedruckt werden ohne die Erlaubnis eines vom Rat zur Beaufsichtigung der Pressen bestimmten Ausschusses und ohne Nennung des Druckers auf dem Druck[5].

Unter solchen Umständen sah sich Oekolampad genötigt, die Abendmahlsfrage auf die Kanzel zu bringen, wie es auch Zwingli in Zürich getan hatte[6]. Doch wissen wir nicht genau, wann dies geschah. Die Tatsache selbst berichtet jedoch Oekolampad selbst in seiner im Sommer 1525 geschriebenen „Genuina expositio"[7].

Kompliziert wurde die Situation in Basel vollends dadurch, daß nicht alle evangelischen Basler Prediger Oekolampad auf dem Wege der symbolischen Abendmahlsauffassung folgten. Besonders von Wolfgang Wissenburg, dem Leutpriester am Spital, ist bekannt, daß er an der Realpräsenz festhielt[8]. In diese Situation griff am 5. April 1525 Zwingli ein mit einem

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 254.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 262.

[3] Basler Ref.-akten, Bd. 1, Nr. 307.

[4] Basler Ref.-akten, Bd. 1, Nr. 308.

[5] Basler Ref.-akten, Bd. 1, Nr. 311; dem am gleichen Tage ernannten Zensurausschuß gehörten an Alt-Bürgermeister Adelberg Meyer, Alt-Oberstzunftmeister Lux Zeigler und der Stadtschreiber.

[6] Lavater a. a. O., fol. 2 .

[7] Vgl. unten S. 277.

[8] Vgl. dazu Karl Gauss: Der Basler Reformationspfarrer Wolfgang Wissenburg, in: Christlicher Volksfreund, 51. Jg., 1925, S. 487ff.

gewichtigen Schreiben an die „piissimi verbi ministri apud Basileam“, nämlich Oekolampad, Markus Bertschi zu St. Leonhard, Peter Frauenberger zu St. Alban, Jakob Immeli zu St. Ulrich, Wolfgang Wissenburg am Spital, Thomas Geierfalk bei den Augustinern und Johann Lüthard bei den Barfüßern. Es beginnt mit dem Satz: „concordia res parvas maximas fieri“, dagegen „discordia labi ac ruere“. Dann legt Zwingli seine Abendmahlsauffassung dar: Joh. 6, 63 heiße es: „caro non prodest quicquam“; der Glaube bedürfe der „corporea manducatio“ nicht. Man solle nicht aus Furcht die Wahrheit verschweigen: „vincet, vincet veritas“; wenn sie triumphiert habe, werde sie diejenigen, die ihr entgegengetreten seien, dem Gespött preisgeben. Im übrigen sollten sie, die Basler Pfarrer, sich der Führung Oekolampads anvertrauen; wenn er fehle, so geschehe es eher durch zu große Vorsicht als durch Überstürzung[1].

So war die Verwirrung groß in Basel: nicht nur tobte der Kampf zwischen Altgläubigen und Neugläubigen; sondern diese waren auch unter sich uneins. Darum erließ der Rat am 22. April 1525 ein neues Mandat, in dem er, unter Berufung auf das Mandat vom Mai/Juni 1523[2], zu Frieden und Einigkeit mahnte und in Aussicht stellte, „durch offne disputation“ erörtern zu lassen, welche Lehren „dem gŏtlichen wort am nechsten unnd gemessisten sind“[3]. In dem genannten Brief vom 25. April berichtet Oekolampad darüber an Pirkheimer: der Basler Rat fasse eine „disputatio vel potius collatio“[4] ins Auge, in der auch über das Abendmahl gehandelt werde; auch aus der Ferne sollten „viri docti“ berufen werden; „utinam et e vestris quidam advenirent et, sicubi erraremus, docerent!“[5] Die hereinbrechende Katastrophe des Bauernkrieges vereitelte die Abhaltung dieser großangelegten Basler Disputation[6], und erst 1529 fiel die Entscheidung für die „inclyta Basilea“. So nahm auch die Uneinheitlichkeit der evangelischen Predigt einstweilen ihren Fortgang. Am 4. September 1525 schrieb z. B. Pierre Toussain an Wilhelm Farel: in Basel sei es zum Weinen; Oekolampad rede dies und das gegen die Messe; Wolfgang Wissenburg rufe, „illic esse

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 251; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 367.

[2] Vgl. oben S. 193.

[3] Basler Ref.-akten, Bd. 1, Nr. 386; Buch der Basler Reformation, Nr. 32.

[4] Am 18. Sept. 1525 verwendet Pierre Toussain den gleichen Ausdruck: „disputatio vel collatio potius quaedam“ in einem Brief an Farel (A.-L.-Herminjard: Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française, Bd. 1, 1866, S. 385); vgl. auch bereits die Disputationsthesen Oek.s (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 166).

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 254; was der Basler Rat im Auge hatte, ist also nicht so sehr eine Abendmahlskonkordie zwischen den Evangelischen, sondern eine Disputation zwischen den Alt- und Neugläubigen nach Art der ersten Zürcher Disputation vom Jan. 1523 und der Berner Disputation vom Jan. 1528. An eine Abendmahlskonkordie dagegen denkt Toussain in seinem in der vorangehenden Anmerkung genannten Brief. Vgl. dazu Hans von Schubert: Bekenntnisbildung und Religionspolitik, 1910, S. 2ff.

[6] Lavater a. a. O., S. 4vo.

corpus Christi"; Pellikan aber und ein anderer Mönch läsen noch die Messe[1].

Im August 1525 endlich sprach Oekolampad seine symbolische Auffassung zum erstenmal, allerdings nur in kurzer Andeutung, in einer gedruckten Schrift aus, im „Elleboron pro Jacobo Latomo". Das Abendmahl sei, so legt er dar, erstens Stärkung des Glaubens, weiter Bezeugung dieses Glaubens sowie der Liebe dem Nächsten gegenüber und endlich Bekenntnis zum Leibe Christi. Aber jene Stärkung geschehe nicht durch eine „vis et efficacia sanctificandi animas"; das Brot bleibe, was es gewesen sei, „neque substantiale quippiam illi accessit". Latomus solle zusammenpacken mit seiner „crassa Thomistica sapientia, quae nos antea magicen quam christianismum docuerit"[2].

2

Mittlerweile hatte Oekolampad seine neue Erkenntnis über das Abendmahl zu einem umfassenden Angriff auf das Zentrum der katholischen Sakramentskirche ausgebaut und ließ diesen Angriff in Form einer gelehrten Abhandlung dem „Elleboron" auf dem Fuße folgen.

Er war sich der Kühnheit seiner Schrift bewußt und wagte es daher um der Zensur willen, die der Basler Rat eingeführt hatte[3], nicht, sie einem Basler Drucker anzuvertrauen. Vielmehr übergab er sie einem Straßburger Drucker. Bevor das Manuskript abgesandt wurde, legte er es Wolfgang Wissenburg vor; doch dieser fand, es sei „parum theologiae, multum philosophiae" darin[4]. Am 1. Juli 1525 scheint die Absendung an den in Straßburg

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 274.

[2] Vgl. oben S. 259 ff.

[3] Vgl. oben S. 274.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 276; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 384. Das Anliegen Wissenburgs blieb die Gegenwart Christi im Abendmahl und die Speisung der Seele durch seinen Leib und sein Blut; doch konnte er mit diesem Glauben durchaus die Basler Konfession von 1534 annehmen; 1561 gab er eine Unionsschrift heraus: „Auszzug etlicher sprüchen der alten lehrern, in welchen grüntlich angezeigt wirdt, wie und was inn der ersten und anfäncklichen kirchen Christi vom heiligen abentmal des Herren geleert, und wie die wort desselbigen von inen auszgelegt seind worden"; darin verteidigt er auch Zwingli und Oek., „die zwen theüren månner und treüwen diener des Herren"; es sei nicht wahr, daß für sie Brot und Wein bloße „gedenckzeichen" gewesen seien; gewiß hätten sie in der Abwehr gegen „den abgöttischen unnd falschen Gottesdienst, der etwan mit disem sacrament getriben ist worden", sehr stark betont, daß Brot und Wein „unverenderet an ihren substantzen" seien; „dasz sie aber hiemit Christum seinen waaren leib unnd blůt, und als er ein speysz der seelen sein mag und ist, von dem nachtmal auszgeschlossen haben, das ist nit". Vgl. dazu: 1. Lavater, a. a. O., fol. 48; 2. Athenae Rauricae, 1778, S. 72ff.; 3. Herzog, 1. Bd., S. 320; 4. Burckardt-Biedermann: Amerbach, passim; 5. Gauss a. a. O.; 6. Hist.-biogr. Lexikon der Schweiz, Bd. 7, 1934. S. 374.

weilenden Farel erfolgt zu sein[1]. Am 25. Juli beauftragte ihn Oekolampad, darüber zu wachen, daß die Schrift ohne Druckfehler das Licht der Welt erblicke; ferner habe er das Recht, mit Capito zusammen zu ändern, hinzuzufügen, zu streichen „pro tua prudentia“[2]. Am 16. September trafen die ersten Exemplare des Werkes in Basel ein[3]. Es trug den Titel: „Joannis Oecolampadii de genuina verborum Domini: ‚Hoc est corpus meum‘ iuxta vetustissimos authores expositione liber[4].“

Freunde und Gegner, so beginnt Oekolampad, hätten ihn aufgefordert, das, was er vor einiger Zeit „publice“[5] über die Eucharistie dargelegt habe, auch im Druck kundzugeben. Er tue es, weil er hoffe, daß es „in gloriam Dei utilitatemque fratrum“ gereichen werde. Denjenigen, die „per ignorantiam“ sündigten, zürne er nicht, da er ja vor noch nicht so langer Zeit auch in ihrem Spital krank gelegen habe und wisse, was der Mensch sei, und wie er die Gnade Gottes nötig habe. Damit aber die Auseinandersetzung nicht persönlich werde, wolle er nicht von den Lebenden ausgehen, sondern von dem gemeinsamen Lehrer Petrus Lombardus. Er sei es, der alle zusammen in den Abgrund des Irrtums gestürzt habe. „Bibimus ex eius fontibus non aquam vivam, sed, nequid dicam asperius, turbulentam. Non autem Thomam Aquinatem neque Albertum neque Scotum neque ex recentioribus quenpiam traducere est animus, sed Petrum, illum „Sententiarum“ consarcinatorem, ... incuso“. Und zwar bestehe die Irreführung des Lombarden darin, daß er in der zehnten Distinktion des vierten Buches der Sentenzen alle diejenigen, die behaupteten, Christus habe „eo tropo“ gesagt: „hoc est corpus meum“, wie Paulus gesagt habe: „petra erat Christus“, zu Ketzern mache[6]. Vor diesem Irrtum, der noch tief in vielen Herzen wurzle, habe er kürzlich von der Kanzel mit den Brüdern gewarnt; jetzt aber wolle er es ausführlicher darlegen[7].

Gewiß sei es richtig, wenn „ὁ γνωμολόγος“, der Sentenzenredner, sage, man dürfe nicht „virtutem Dei iuxta modum naturalium rerum“ messen[8]. Aber man müsse zwischen „mysteria“ und „mysteria“ oder „sacramenta“ und „sacramenta“ unterscheiden. Es gäbe Sakramente, die auch „mystis et initiatis“ „inpervestigabilia“ seien; andere dagegen seien gegeben,

---

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 265.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 267.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 276; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 384.
[4] Bibliogr. Nr. 113.
[5] Haetzer übersetzt (s. u.): „offenlich an der cantzel“.
[6] MSL, Bd. 192, Sp. 859. Die Distinctio trägt die Überschrift: „De haeresi aliorum, qui dicunt, corpus Christi non esse in altari nisi in signo.“
[7] Fol. A—Aij.
[8] Die genannte Distinctio 10 beginnt: „Sunt alii praecedentium insaniam transcendentes, qui Dei virtutem iuxta modum naturalium rerum metientes, audacius ac periculosius veritati contradicunt...“ (MSL, Bd. 192, Sp. 859).

damit sie „ab initiatis, quantum ad sacramentorum rationem, plene cognoscantur“. Zu den unerforschlichen Sakramenten gehörten die „sacramenta divinae generationis, processionis, praedestinationis et aliorum“, ebenso „sacramentum ac arcanum incarnationis ac resurrectionis et omnia, quae praeter naturae ordinem mirabiliter a Deo vel ab angelis fiunt“. Aber um diese Sakramente handle es sich jetzt nicht, sondern um die kirchlichen, „quae ad exercitationem et confessionem fidei tradita sunt, ut per ea vel in unam militiam conscribamur vel conscripti dignos nos professione testemur“. Es wäre nun aber ein Widerspruch, „recte ac utiliter“, in diese eingeweiht zu werden und doch nicht zu wissen, was mit einem geschehen sei. Was also „symbolis et monimentis sacramentorum“ dargestellt werde, müßten die „initiati“ wissen; den „rudes“ dagegen sei es verborgen[1].

In einem verwandten Gedankengang unternimmt es Oekolampad, zu zeigen, „nullum hic miraculum fieri et proinde nihil ultra captum nostrum“. Es sei anerkannt „apud solidos theologos“, daß nichts als Wunder zu feiern sei, was nicht „canonicarum scripturarum authoritate“ als Wunder empfohlen sei. Wenn nun aber die Meinung des Petrus Lombardus zu Recht bestünde, daß der Leib Christi auf dem Altar sei, so hätten wir „plus miraculorum in uno pane quam in ullis Dei operibus“. Aber zugleich wäre es ein Wunder, das verborgen bliebe, die Sinne täuschte, den Glauben nicht stärkte, sondern schwächte, fruchtlos die Gewissen erschreckte und mehr als irgend etwas Qual bereitete, endlich das, was „mysticis verbis pie doctum“ sei, zerstörte und die Bewunderung vom Gedächtnis Christi weg auf sich selbst risse. Nun sei aber weder bei den alten Lehrern noch in der apostolischen Kirche von diesem Wunder irgendwie die Rede. So heiße es auch heute noch nach ältester Sitte „Sursum corda“; es heiße nicht: „Corda advertite erga panem vel erga altarium, sed: sursum, ubi scilicet est Christus in dextera patris sedens“. Aus all dem gehe genügend hervor, daß es nicht Wahnsinn sei und nicht über die „humana ratio“ gehe, wenn wir zu verstehen suchten, „quid sit et quomodo se habeat huius mysterii ratio“[2].

Nach weitern vorläufigen Ausführungen kommt Oekolampad endlich zur Sache, nämlich dazu, das, was Petrus Lombardus im Hauptsatz seiner Distinctio bestreitet, zu beweisen, daß nämlich die Einsetzungsworte des Abendmahls „eodem tropo“ gesprochen seien, in dem der Apostel gesagt habe: „petra autem erat Christus“, das sei „petra significabat Christum“ oder „erat figura Christi“. „In hoc totum dissidium est.“ Wenn man das „est“ nämlich „ὑπαρκτικῶς et substantive absque tropo“ auslege, so müsse man zugeben, daß der Leib Christi auf dem Altar nicht „sacramentaliter“, sondern so wahrhaft gegenwärtig sei wie im Himmel; wenn aber seine, Oekolampads, Auslegung richtig sei, dann falle die Frage nach der „trans-

[1] Fol. Aij—Av.
[2] Fol. Aviij—Bv.

substatio [!]" und „consubstantio [!]" dahin. Wenn einer lieber das „corpus" für „figura corporis" als das „est" für „significat" nehmen wolle, so wolle er nicht darüber streiten; denn auch ihm sage das zu; dennoch billige er beides; „nos sensum, non verba quaerimus". Die Schrift sei „plena tropis". So sei es nichts Ungewöhnliches, wenn auch vom Brot gesagt werde, es sei der Leib Christi, da so viele Vergleichspunkte seien: „frangitur panis, ut corpus pascat; occiditur corpus, ut animam pascat; panis e terra est, et corpus Christi e terra; in pane vita corporalis sustentatur; in promissionibus per Jesum Christum vita aeterna animae datur." Wenn Christus also das Brot seinen Leib nenne, so sage er damit: „ecce corpus, quod pro vobis traditur, animae vestrae cibus et panis erit"; wie sie das Brot empfingen und äßen, so sollten sie „spirituali modo" seinen Leib essen, „memoriam et gratiarum actionem mortis eius fideliter servantes". Unter den Autoritäten, auf die sich Oekolampad beruft, spielt eine besonders wichtige Rolle das Wort Tertullians im 4. Buche „Adversus Marcionem": als Christus verlangt habe, das Passah zu essen, „acceptum panem ... corpus illum suum fecit, ‚hoc est corpus meum' dicendo, id est: figura corporis mei ..."[1] Auch Augustin wird ausgiebig zitiert. Der Abschnitt schließt mit der Feststellung: es sei offenkundig, daß nicht weniger ein „tropus sermonis" in dem Wort Christi: „das ist mein Leib" anzunehmen sei als in dem Worte Pauli: „der Fels aber war Christus"; „sicut enim patres per corporalem cibum instruebantur de spirituali, ita et nos quoque; et sicut nobis corpus Christi est panis, ita illis Christus erat manna"[2].

Der folgende Gedankengang ist der Frage gewidmet: was wäre uns mit der Realpräsenz geschenkt, was das Sakrament nicht auch ohne sie darböte? Da heiße es etwa, durch die Realpräsenz werde den Christen das Opfer ermöglicht. Darauf aber sei zu erwidern, daß durch ein solches Opfer der Christen das Opfer Christi in Frage gestellt werde. Oder man sage, daß durch die leibliche Gegenwart Christi im Sakrament das Wort Mt. 28, 20 in Erfüllung gehe. Demgegenüber gelte jedoch: Christus sei vielmehr unser Beschützer, wenn er im Himmel regiere, als wenn er in Brot und Wein verborgen sei; „satis nobiscum, qui sua virtute ac gratia facit invictos; satis nobiscum est, qui suo spiritu nos non destituit". Christus habe das Gesetz „de adorando patre in spiritu" nicht aufgelöst und uns auf sein Fleisch gewiesen, von dem er doch immer weggerufen habe. Gewiß sei das Fleisch Christi nie von der Gottheit getrennt; und es sei daher überall anbetungswürdig; aber dasselbe gelte nicht vom „panis mysticus". So seien also die „sacramenta" nicht „adoranda"; trotzdem dürfe und solle ihnen „honor religiose" dargebracht werden wie etwa der Heiligen Schrift. Immer-

[1] MSL, Bd. 2, Sp. 491f. mit einer Anmerkung gegen die Auslegung der „Calvinistae"; vgl. dazu Bardenhewer, Bd. 2, S. 438ff.

[2] Fol. Bviij—D5.

hin seien die „eloquia sancta" — Oekolampad denkt wohl vor allem an die Verlesung der Perikopen — „spiritus sancti vehicula certiora" als die Sakramente, vor allem für die „rudes". „Similiter evangeliorum lectio et sacramentorum operatio illuminat, illa tamen indoctis, haec provectioribus accommodatior." Ferner sage man, die „gloria Christi" werde durch unsern Glauben gemehrt, wenn wir den Leib Christi im Brot „corporaliter" anwesend glaubten. Aber, entgegnet Oekolampad, es rechtfertige nicht jeder Glaube; unser Glaube sei keine „fides salutaris, nisi in solam Dei misericordiam feratur", und wenn er nicht an das Wort Gottes so glaube, wie es gemeint sei[1].

Das Wort Gottes aber sei so gemeint, daß es von der „spiritualis manducatio carnis Christi in fide" rede. Bei dieser „spiritualis manducatio" nütze aber die „carnalis praesentia" des Fleisches nichts. „Spiritualia enim sunt, quae hic aguntur." Der „internus homo" werde mit den gleichen Speisen gespeist und lebendig gemacht wie die Engel; nur geschehe es bei den Engeln „lautius, securius et beatius"; die Engel nähre Gott durch sein Wort, „quo se veritatem illis et rem, ut est, detegit"; so werde auch unserm innern Menschen „quiddam divinae ac vivificae veritatis" offenbar gemacht, „licet per velamen et aenigma ac speculum et non facie ad faciem". „Animae nunc credendo manducant, sicut angeli contemplando satietate fruuntur et fruendo beati sunt." Diese „spiritualis manducatio" fänden wir dargelegt bei verschiedenen Vätern wie Ambrosius, Origenes, Ignatius und Cyrill. Auch nach Joh. 6 heiße „das Fleisch essen": „venire ad Christum et credere in Christum et in fide diligere". Übereinstimmend zeige die Schrift, „quid sit manducari [!] carnem Christi manducatione spirituali", nämlich daß wir in Christus blieben und Christus in uns. So sei es auch „pie" von Augustin gesagt: „crede, et manducasti"[2]. Glauben aber heiße nicht, „quod confitear in pane corpus Christi substantialiter adunatum, sed quod toto corde mysterium incarnationis, passionis et resurrectionis ac ascensionis amplectar". Der Glaube bedürfe keiner „res externa"; das Reich Gottes sei in uns, und es werde der Mensch geheiligt, „non solum in anima, sed et corpore, etiam absque sacramentaria manducatione"[3].

Was hat nun aber neben dieser „manducatio spiritualis" der „usus sacramentorum", die „manducatio sacramentalis" oder „mystica", noch für eine Bedeutung? Folgende Sätze Oekolampads antworten auf diese Frage: „Sanctissimus" sei der „usus eucharistiae", und deswegen nicht überflüssig „ritus ille a Domino commendatus, ut corpus eius sub sacramento panis edamus"; denn, um einstweilen „de foedere charitatis et fidei externa protestatione" zu schweigen, so wirke der Heilige Geist, „fidem exercens",

[1] Fol. D5—E3.
[2] MSL, Bd. 35, Sp. 1602.
[3] Fol. E3—F5.

wunderbare Dinge in den Herzen der Gläubigen, „trahens eos ad maiorem vitae sanctimoniam". Dafür beruft sich Oekolampad auf Origenes, Chrysostomus, Cyprian, Augustin und Cyrill. Diese Lehrer zeigten zugleich, daß die Teilnahme am Abendmahl die Zugehörigkeit zum „corpus Christi mysticum" bezeuge und den Glauben stärke: „in quibus enim fides torpescit, hi naufragantur et ab aeterna se vita depellunt". Obschon die „divina virtus" auch „absque externo strepitu et signorum adminiculo" gelegentlich reichlich in den Gläubigen wirke, so erfordere doch „nostra fragilitas et fratrum charitas, ut externa quaedam gratitudinis indicia non deessent, quibus verissime nos perseveraturos in Christiana militia contestamur"[1].

Allerdings lag die symbolische Abendmahlsauffassung bei den Vätern nicht so eindeutig zutage, im Gegenteil, es wurden Oekolampad die Väter sogar als Zeugen der Realpräsenz entgegengehalten. So sah er sich genötigt, in langen Ausführungen einzelne Väterstellen für seinen Standpunkt zu retten. Es sind dies Stellen aus Irenaeus, Tertullian, Chrysostomus, Cyrill, Hilarius und Ambrosius. Als Ergebnis stellt Oekolampad fest, daß kein Grund vorliege, „quare vel ante manducationem vel in manducatione assit corpus hoc modo, ut aiunt, in pane". Dafür dürfe man Gottes Weisheit und Güte mit Recht loben; allerdings würde es auch nicht ohne Weisheit und Güte geschehen, wenn Gott anders handelte, wie sehr das uns auch „stultum ac durum" schiene. Ähnliche Untersuchungen stellt er über die neutestamentlichen Abendmahlsberichte — Joh. 6 kommt für ihn nur als Darlegung der „manducatio spiritualis" in Betracht — und ihre alten Ausleger an. Und auch da gelangt er zum Schluß, daß überall „corpus Christi" im Sinne von „sacramentum", das heiße von „sacra figura corporis Christi" — „sacramentum "oder „mysterium" sei ein „signum", das sich auf heilige Dinge beziehe — gemeint sei[2].

Schließlich wird dem Lombarden, dem „gnomologus", dem „maister von den hohen synnen", wie Haetzer regelmäßig übersetzt[3], als „angelus igneo gladio armatus" das zu den Jüngern über die Kapernaiten gesprochene Wort: „spiritus vivificat, caro nihil prodest" (Joh. 6, 63) entgegengehalten. Christus sage damit: „caro illa divina et vivificatrix, per quam credentibus vita contingit", diene keineswegs der „corporea manducatio", sondern sei von Gott dazu verordnet, daß es durch seinen Tod „credentes mortuos resuscitet et vivos in vita conservet". Es sei nicht nötig, darüber ausführlich zu handeln, weil „Huldricus Zvinglius, Tigurinae ecclesiae antistes, dilectus frater noster in Domino", „editis libellis"[4] überzeugend

[1] Fol. F5—Giij.

[2] Fol. Giij—K.

[3] Auch Geiler von Kaisersberg etwa nennt Petrus Lombardus den „meister von den hohen sinnen" (Archiv für Elsässische Kirchengesch., Bd. 6, 1931, S. 291).

[4] Oek. dürfte in erster Linie denken an die „Ad Matthaeum Alberum de coena dominica epistola", geschrieben im Nov. 1524, gedr. im März 1525 (Corp. ref., Bd. 90, S. 322ff.).

darlege, daß wir genährt würden durch den Glauben an den am Kreuz für uns leidenden Leib Christi, und daß der Glaube keiner „corporea manducatio" bedürfe. Ebenso widerstreite der Realpräsenz das Wort Mt. 24, 23 und das Sitzen des Herrn zur Rechten des Vaters. Es gebe allerdings „acuti homines", die behaupteten, der Leib Christi könne trotzdem „variis in locis corporaliter" auf Erden gegenwärtig sein. Schon Augustin habe davor gewarnt, die Gottmenschheit Christi so aufzufassen, daß dadurch die „veritas corporis" aufgehoben werde; es sei nämlich keineswegs notwendig, „ut, quod in Deo est, ita sit ubique ut Deus". In gleichem Sinne habe ihm, Oekolampad, ein „amicus et minister verbi" geschrieben, das „ubique esse" sei Sache des Schöpfers, nicht der Kreatur; wenn es daher dem Leib Christi zugesprochen werde, so sei die Menschheit Christi aufgehoben. So bleibe es dabei, „Christum corpore in coelo et non in sacramento residere, per sacramenta autem admonere, excitare, consolari et fere omnia facere, quae per verbum, siquidem cognita sint"[1].

Zusammenfassend führt Oekolampad im Schlußabschnitt aus: In der Liturgie rufe uns der Priester zu: „sursum corda". So mahne auch der Apostel Paulus, das zu suchen, was droben sei, und betone, daß unser „municipatus" im Himmel sei. Es gebe viele falsche Propheten, die uns von Christus, in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen seien, abziehen wollten. Die schlimmsten seien die, die uns lehrten, unsre Hoffnung auf die äußern Sakramente zu setzen, und uns hinderten, „quominus in coelos subvolemus ad Christum ipsum". Dabei behielten die „symbola" ihre Ehre und dienten zu unserm Gebrauch „ad utilitatem proximi, qui nostro gratias agentium exemplo glorificat patrem in coelis". Eine besondere Frucht des richtig begangenen Abendmahls aber sei das Wachstum der „pietas". Bis jetzt hätten viele den Messen beigewohnt, ohne deswegen abzustehen „ab adulteriis, ab usuris, a crudelitate in pauperes"; das sei auch nicht verwunderlich, da die „ecclesiastica disciplina" in Abgang gekommen sei. Der „externus cultus" sei prächtig gewesen, der „internus" aber vernachlässigt. Oekolampad kenne viele, die „iuxta hominum mandata, non libero et alacri spiritu, sed lacera conscientia et absque certa fiducia" einmal jährlich kommuniziert hätten. Diese könne man jetzt jeden Sonntag „cum lachrimis et animi suavitate" sehen „gratias agere fraternumque erga reliquum corpus Christi animum et polliceri et exhibere". So erwachse auch aus dieser Auslegung der Herrenworte den Seelen kein Schade. Vielmehr bekenne er, Oekolampad, darin, „quae scriptura spiritus sancti docet, quaeque animabus salutaria, et ad gloriam pertinent Christi nostri, veri animarum angelorumque panis"[2].

Das Gerücht, daß sich Oekolampad in Predigten in einer Weise über das

[1] Fol. K—K8.
[2] Fol. K8—Lij.

Abendmahl geäußert habe, die mit denen, „qui aliquid esse videntur, atque adeo columnae“[1], nicht übereinstimmte, war auch zu einigen mit Oekolampad befreundeten Predigern Schwabens gelangt und hatte bei ihnen Befremden hervorgerufen. So wurde die Schrift in einem Nachwort eben diesen „dilectis in Christo fratribus per Sueviam Christum annunciantibus“ gewidmet. Es wäre ihm schmerzlich, von ihnen, „quorum fides ac pietas iam olim spectatae, et cum quibus nonnihil consuetudinis sanctioris intercessit“, getrennt zu werden. Aber in der Kirche müsse das erste Anliegen die „indagatio veritatis“, durch die man „in agnitionem domini nostri Jhesu“ wachse, sein. Dabei gehe Gott oft so vor, daß er Einzelnen etwas eröffne, was bisher verborgen gewesen sei. Doch wie er, Oekolampad, aufs Höchste auf die Wahrheit bedacht sei, so wolle er auch keineswegs vernachlässigen, „quae charitatis sunt“. Darum widme er ihnen die vorliegende Schrift[2].

Schon im Oktober 1525 sehen wir den im Hause Oekolampads aufgenommenen Ludwig Haetzer am Werke, die „Genuina expositio“ ins Deutsche zu übersetzen. Am 17. Oktober berichtet Haetzer selbst an Zwingli: „ego iam adminiculis Oecolampadii verto ea, quae „de genuino verborum Domini sensu “perscripsit“[3]. Und am Tage darauf bemerkt Oekolampad dazu: er habe die Übersetzung Haetzers weder befohlen noch wolle er sie hindern; es sei ihm jedoch lieb, wenn nicht öffentlich bekannt werde, daß Haetzer in seinem Hause daran arbeite; vielleicht könne das Werk in Zürich gedruckt werden[4]. Am 4. November war die Arbeit getan, und Haetzer reiste mit dem Manuskript selbst nach Zürich[5]. Am 4. Dezember begann der Druck bei Christoph Froschauer[6]. In den ersten Wochen des Jahres 1526 erschien das Werkchen unter dem Titel: „Vom sacrament der dancksagung“[7]. Haetzer hatte ihm ein längeres Vorwort vorausgeschickt[8]; er bestätigt darin, daß ihn Oekolampad nicht geheißen habe, die Übersetzung in Angriff zu nehmen; aber er dürfe annehmen, daß er ihn darob nicht schelten werde[9], wie man gemeldet habe, um so mehr als die lateinische Ausgabe schlecht gedruckt sei. Auch der Drucker Christoph Froschauer läßt sich, und zwar in einem Nachwort, vernehmen[10]: er habe das Buch „in uszlendischer gemeiner spraach, wie es von Lud[wig] Håtzer geschriben ist, ge-

[1] Wohl Anspielung auf Luther.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 261.
[3] Corp. ref., Bd. 95, Nr. 393.
[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 287; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 394.
[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 298; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 404.
[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 308; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 416.
[7] Bibliogr. Nr. 123.
[8] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 319.
[9] Haetzer hält (wohl nach dem Wunsch Oek.s) die Fiktion aufrecht, als ob Oek. vom Erscheinen der Übersetzung überhaupt nichts wisse; darum trägt das Vorwort vielleicht auch das Datum: „Zürich“.
[10] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 320.

truckt, damit es ouch andere verston mögind, die unsrer spraach zû Zürich nit gewont habend[1]".

3

Als die „Genuina expositio" in Basel auftauchte, erregte sie das größte Aufsehen.

Nicht zuletzt im Schoße des Rates wurden die schärfsten Anklagen gegen Oekolampad erhoben. So kam es dazu, daß der Rat um den 20. Oktober 1525 herum beschloß, von den Theologen Desiderius Erasmus und Ludwig Ber und den Juristen Claudius Cantiuncula und Bonifacius Amerbach ein Gutachten über die Frage einzufordern, ob Oekolampads Schrift „in einer loblichen stat Basell zû kouffen oder zû verkouffen sol nachgelassen werden", und unterdessen ihren Vertrieb vorläufig zu verbieten[2]. Erasmus antwortete ganz kurz: das Buch sei nach seiner Meinung „doctum, disertum et elaboratum", ja, er würde hinzufügen: „etiam pium, si quid pium esse possit, quod pugnat cum sententia consensuque ecclesiae, a qua dissentire periculosum esse iudico"[3]. Amerbach entzog sich einer Begutachtung mit dem Hinweis, daß er nicht Theologe sei, und wurde nur dazu angehalten, dem Rat die wichtigsten Stellen aus der „Genuina expositio" ins Deutsche zu übersetzen[4]. Was Ber und Cantiuncula geantwortet haben, ist nicht bekannt. Jedoch verfügte der Rat, daß die Schrift in Basel endgültig verboten sein solle, und daß Oekolampad in der Stadt auch nichts mehr drucken dürfe[5].

Mitten in diesen Auseinandersetzungen war Oekolampad — von innerer Notwendigkeit getrieben — dazu übergegangen, die Meßliturgie durch eine evangelische Abendmahlsfeier zu ersetzen. Das war zum ersten Male an Allerheiligen, also am 1. November, 1525 geschehen: „in Die omnium sanctorum, ut diem festum agerem cum sanctis viventibus, coenam dominicam

[1] Dies war die Bedingung gewesen, daß Haetzer das Buch bei Froschauer in Druck gab; am 22. Okt. 1525 hatte nämlich Oek. an Zwingli geschrieben: es müsse „in vernaculo communi nostro" gedruckt werden (Corp. ref., Bd. 95, Nr. 396).

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 290 und 298.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 294. — Erasmus scheint außerdem eine größere Abhandlung gegen Oek.s „Genuina expositio" in Angriff genommen zu haben, ohne sie jedoch zu vollenden (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 522). Wie er Oek.s Schrift im tiefsten Grunde beurteilte, gesteht er in einem Briefe an Pirkheimer vom 6. Juni 1526: „mihi non displiceret Oecolampadii sententia, nisi obstaret consensus ecclesiae; nec enim video, quid agat corpus insensibile, nec utilitatem allaturum, si sentiretur, modo adsit in symbolis gratia spiritualis" (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 382). Von dieser Einstellung aus war es allerdings nicht leicht, gegen Oek. zu schreiben.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 295, 296, 297, 299, 301.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 303. Das Druckverbot wurde im Juli 1526 aufgehoben (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 412).

aliquanto simplicius celebrare coepi", berichtet er darüber an Zwingli[1]. Am 12. November wiederholte er die Feier: die Papisten riefen immer, wir beseitigten alle Sakramente; so sei es nötig, durch Tatsachen das Gegenteil zu beweisen[2]. Für Weihnachten 1525 war aufs neue eine evangelische Abendmahlsfeier vorgesehen. Da ergriff Oekolampad die Gelegenheit, in zwei Predigten über das Abendmahl die Evangelischen auf die Feier vorzubereiten und vor den Gegnern Rechenschaft abzulegen.

Die erste Predigt wurde am 21. Dezember als am Tage des Apostels Thomas — es war ein Donnerstag — über die Festperikope Joh. 20, 24—31 gehalten. Unter den Jüngern, so führt Oekolampad aus, sei über die Auferstehung Christi ein Streit ausgebrochen; aber Christus habe diesen Streit aufgehoben und auch Thomas zu einem „confessor suae gloriae" gemacht. Auch jetzt seien „omnia plena dissidiis"; doch auch diese Streitigkeiten könne Christus überwinden, wenn wir im Geist des Friedens und der Liebe die Wahrheit suchten. So wolle er, Oekolampad, den Gegnern „placide" Rechenschaft geben und vom Abendmahl reden, um so mehr als der Festtag nahe, „in quo multos charitatem testaturos spero sacrosanctis symbolis". Für die Realpräsenz werde das Wort des Textes geltend gemacht: „Beati, qui non viderunt et crediderunt". Aber dieses Wort dürfe man nicht allgemein anwenden; sonst könnte man auch beweisen, daß eine Mücke ein Elefant sei. Der Glaube, der selig gepriesen werde, sei nur der Glaube, den Gott von uns fordere, nämlich der Glaube, daß Jesus der Christus und der Sohn Gottes sei, und daß die Gläubigen das Leben hätten. Und so spreche das Wort gerade für die symbolische Auffassung: „Beati, qui citra corporalem praesentiam crediderunt id, quod Deus credi vult". Dann widerlegt Oekolampad verschiedene „calumniae" der Gegner. Die erste „calumnia" sei, „quod sacramentis suum honorem negemus et auferamus". Umgekehrt sei jedoch der wahre Sachverhalt. Er, Oekolampad, suche zu pflanzen „fidei sinceritatem, veritatem absque hypocrisi, innocentiam, charitatem"; die Gegner dagegen ließen gelten „a scortis ad communionem properantes, simoniacos, homicidas, usurarios, osores verbi, blasphemos maximos", wenn sie nur in papistischer Weise die Messe begingen. Die zweite Verleumdung sei, die Evangelischen nähmen der Kirche den Bräutigam, von dem es heiße, er werde seinem Weibe anhangen, und die Zwei würden ein Fleisch sein. Darauf sei zu antworten: Es wäre eine Gotteslästerung, an „carnales nuptiae" mit Christus zu denken. Die Gemeinschaft mit Christus bestehe vielmehr im Glauben: „fide nos illi adhaeremus, fiuntque fide ea, quae Christi, nostra et, quae nostra, Christi". Christus sei im Himmel; mit ihm sollten wir auferstehen, suchen, was droben sei, dort unsern „municipatus" haben. Noch von einem andern „connubium sanctum" dürfe man sprechen,

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 298; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 404.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 303; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 406.

nämlich daß das Wort Fleisch geworden sei und daß, wie es unser Fleisch trage, wir sein Fleisch trügen unter solcher „efficacia suae divinitatis", daß auch wir auferstehen und gen Himmel fahren würden. Ebensowenig beseitigten wir, wie die dritte Verleumdung laute, „spiritualem cibum ac praeciosissimum thesaurum animarum". Die Speise der Seele sei dieselbe wie die Speise der Engel. Nun würden die Engel durch die „sapientia et agnitio Dei" genährt „verboque Dei subsistunt", und ebenso würden unsere Seelen nicht anders genährt „quam agnitione domini nostri Jesu Christi". Ebensowenig werde den Seelen der „thesaurus" genommen; denn dieser „thesaurus" sei nicht die „corporalis praesentia", sondern das Wort; und dieser Schatz bleibe „in animo nostro, quia animus cum illo in coelis". Eine weitere Verleumdung laute dahin, „in ecclesiis nostris nihil esse praeter vinum et panem". Gewiß sei das Brot „ante usum et post usum" nichts anderes als Brot. Aber dennoch sei uns „caenae illius sanctissimus ritus" aufs höchste empfohlen, weil er von Christus eingesetzt sei. Dazu komme, daß die Christen durch die Sakramente göttlich „erudiuntur ac illustrantur"; diese stünden gleichsam neben der Heiligen Schrift als „sacra symbola ad divinas res pertinentia; et ita non dicimus solum panem, sed et sacramentum, et non cuiusvis rei signum, sed sacratissimum sanctissimi corporis". Dazu komme, daß die Christen nichts Heiligeres hätten als die „memoria mortis dominicae". Es sei besser, daß das Herz fest werde „memoria passionis fideli quam cibis carnalibus qualibuscunque". Endlich sei uns das Abendmahl als „charitatis foedus" wunderbar: „mysteria nostra sunt, quod unus panis et unum corpus sumus, quod unum vinum et unus sanguis sumus, qui unius panis et eiusdem poculi participes sumus." Ebenso mahne uns das Abendmahl „ad vitae sanctimoniam", und wir bezeugten „fraternitatem, parati ad ecclesiae monitionem emendari et poenitentiam Deo acceptam agere"[1].

Die zweite Predigt wurde in „Vigilia Natalis", also am 24. Dezember — es war zugleich der vierte Adventssonntag —, über die Tagesperikope Mt. 1, 18—21 gehalten. Zuerst sprach Oekolampad über die Textgeschichte und hob dabei besonders die ewige Jungfrauschaft Mariä hervor. Dann geht er dazu über, den weitern Einwand der Gegner, Oekolampads Abendmahlsauffassung rieche nach Judaismus, ja es sei „minus religionis et divini cultus in ecclesiis nostris quam apud Judaeos", zu widerlegen. In Wahrheit sei der Sachverhalt umgekehrt. Nicht er und die Seinen, sondern die Gegner judaisierten, indem sie auf menschliche Traditionen ein Gewicht legten, während doch Christus, „veritatis doctor, a traditionibus liberavit humanis". Ebenso judaisierten die Gegner, indem sie den Menschen Gesetze auferlegten. So z. B. sei es bei ihnen ein Gebot, daß jeder zur Osterzeit kommuniziere; aber alle diejenigen seien unwürdige Kommunikanten, die

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 314.

das Gesetz herbeiführe; er, Oekolampad, dagegen sage: fröhlich sollten diejenigen, „qui sentiunt suam in verbum Christi fidem“, kommen, um sich aufrufen zu lassen „in novam vitam“; wer aber erkenne, daß ihm der Glaube fehle oder „animus proficiendi“, der solle unter keinen Umständen wagen, „ad tam tremenda accedere mysteria“; „novum enim populum hilaremque ac spiritualem requirit Christus“. Endlich seien es die Gegner, die judaisierten, indem sie die Worte Christi wie die Kapernaiten im Sinne einer „manducatio carnalis“ verstünden; „nos vero manducamus, sicut Petrus (Joh. 6, 68) Jesum esse Christum filium Dei asserentes, quam fidem sanctissimo postea symbolo contestamur“[1].

Über die Aufnahme, die Oekolampads Umgestaltung der Messe und Auslegung des Abendmahls in weiten Kreisen der Basler Bevölkerung fand, berichtet ein anonymer Chronist im Frühjahr 1526: Oekolampad habe „alsz ein leütbescheüsser zu sanct Martin“, angefangen, das Amt der Messe ganz abzutun; „dann er hielt nit, dasz Christus were under der gestalt des brots und sein heylig bluet under der gestalt des weins. Diser lůd die weld zu dem thisch Gottes, und giengent etlich thausendt menschen zu dem thisch Gottes ungebeichtet und ungereüwet und entfiengent wein und brot in der gedechtnusz Christi, alsz er sprach: es wer brod und wein und nit mehr dann ein gedechtnusz Gottes. Und zoge ein grosse menge der welt an sich durch das, alsz er prediget, das usserliche werck nüt werd werend gegen Gott. Dasz nam jedermann ahn, und ward dasz heylig evangelium ganz undertruckt, und lebt all welt in grosser leichtfertigkeit“[2].

4

Die „Genuina expositio“ hatte Oekolampad „Dilectis in Christo fratribus, per Sueviam Christum annunciantibus“ zugeeignet.

Schon wenige Tage nach dem Erscheinen der Schrift vernahm Butzer in Straßburg, daß diese Brüder das Werk nicht „eo candore“ aufnähmen, mit dem es ihnen Oekolampad gewidmet habe, ja, daß sie im Sinne hätten, den Verfasser, dem doch gerade die Vorzüglichsten unter ihnen „eruditionis suae maximam partem, certe linguarum prima fundamenta“ verdankten, öffentlich als Verfälscher der Heiligen Schrift und als einen, der über das Abendmahl unrichtig denke und lehre, zu brandmarken. Deshalb wandte sich Butzer an einige dieser schwäbischen Prediger mit der Bitte, unbefangen die Heilige Schrift zu studieren und sich so zu überzeugen, daß Oekolampad „a pietatis regula non pilum latum“ abgewichen sei oder, wenn sie so weit noch nicht gelangen könnten, einstweilen zu schwei-

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 315.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 349.

gen[1]. Schon am 3. Oktober 1525 antwortete Brenz aus Schwäbisch-Hall: Gewiß sei er Oekolampad zu größtem Dank verpflichtet; „agnosco praeceptorem meum et agnosco eximium in ecclesia episcopum". Aber höher als Menschenrücksicht stehe ihm „verbum Christi". So seien bereits einige Brüder in Hall zusammengekommen und hätten besprochen, was sie über die Eucharistie dächten: „respondebimus scriptis Oecolampadio, rationem fidei nostrae dantes"[2].

Die Abfassung der Schrift übernahm Brenz. Am 21. Oktober wurde sie — vermutlich in einer zweiten Zusammenkunft — ausgefertigt im Namen von Johann Lachmann aus Heilbronn, Erhard Schnepf aus Wimpfen, Bernhard Griebler aus Gemmingen, Johann Gayling aus Ilsfeld[3], Martin Germanus aus Fürfeld, Johann Gallus aus Sulzfeld, Ulrich Schwiger aus Weissach, Johann Walz (aus Gemmingen?), Wolfgang Stier aus Orendellsal, Johann Herold aus Reinsberg, Johann Rudolphi aus Oehringen, dazu der drei Haller Pfarrer Johann Isenmann, Michael Gräter und Johann Brenz sowie einiger Unbekannter und ging unverzüglich in handschriftlicher Form an Oekolampad ab[4].

Der Glaube nötige sie, so wird ausgeführt, zu antworten. Doch treibe sie zugleich die Liebe, es vorerst nicht in einer öffentlichen Druckschrift zu tun, um Oekolampad nicht ohne vorherige Mahnung vor der Welt bloßzustellen. Bis jetzt hätten sie ihn als „patrem in Christo venerandum" anerkannt. Warum er sie nicht ebenso als seine Söhne behandelt und sie, bevor er den Streit in ihre Gemeinden getragen, persönlich zu belehren versucht habe? „Vixdum perniciosam Carolostadii hypocrisim effugeramus, et ecce tu eandem Camerinam (quanquam longe eruditius) moves." Sie wollten rasch antworten, damit die Meinungsverschiedenheit sobald als möglich behoben werde und so kein Unheil in den Gemeinden anstifte: „si episcopus cum episcopo contendat, quantae Satanae delitiae?" Damit gehen die Verfasser zur Sache über[5].

Schon von Anfang an sei die symbolische Auffassung belastet, weil aus drei Worten drei Sekten entsprungen seien: Karlstadt lege den Ton auf das „hoc" und beziehe dieses „hoc" auf den sprechenden Christus; Zwingli deute das „est" als „significat", und Oekolampad mache aus dem „corpus meum" eine „figura corporis mei". Daß das Brot des Abendmahls der Leib Christi sei, hätten sie, die Schreiber, nicht von Petrus Lombardus übernommen, sondern „ex ipsissimo Christi verbo et sacro eius ore"[6].

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 279.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 282.

[3] Gayling stammte aus Ilsfeld, war aber damals wahrscheinlich Hofprediger in Heidelberg (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 212, Anm. 3).

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 289.

[5] Fol. A2—A3.

[6] Fol. A3—A4.

Man werfe ihnen vor, daß sie im Brote suchten „fidei confirmationem, conscientiae solatium, peccatorum remissionem", indem man sage, „signa exteriora" könnten nicht sein „conscientiae firmamentum et fidei robur", sondern nur „fidei protestationes". Gewiß leugne niemand, „sacramentum coenae symbolum esse et communionis protestationem". Aber weil das Abendmahl nicht nur das Brot als Symbol der Gemeinschaft enthalte, sondern auch das Wort, dürfe man mit Recht in ihm suchen „conscientiae solacium, peccatorum remissionem ac fidei robur". Wenn Christus etwa sage, er sei die Auferstehung und das Leben, so bringe er „hoc ipso verbo" Leben und Auferstehung an den Hörer heran. Das gleiche sei der Fall, wenn Christus sage, sein Leib sei für uns dahingegeben usw.; „in hoc verbum corpus et sanguinem conclusit usque adeo, ut, quicunque hoc verbum adripiat et credat fideque teneat, arripiat, adcipit, habet et tenet verum corpus et verum sanguinem Christi, eum scilicet, qui nobis effusus est, non spiritualem, sed carnalem." Das Wort bringe zum Brot hinzu, was es enthalte; es enthalte aber „corpus Christi verum corporale"; daher bringe es diesen Leib zum Brot hinzu[1].

Die Berufung Oekolampads auf die Kirchenväter könnten sie nicht gelten lassen. Gewiß auch sie umfingen die Väter „summa veneratione", anerkännten in ihnen „pleraque eximia dona spiritus", ihre Arbeit und Sorge für die Kirchen gefalle ihnen aufs höchste. Aber ihre Auslegungen könnten sie nicht über das klare Wort Christi stellen: „multo iustius est, ut patres interpretemur per Christi verbum quam Christi verbum per patres". Dann werden die biblischen Beweise Oekolampads für die tropische Auslegung der Einsetzungsworte untersucht, und wiederum kommen die Schreiber zum Schluß: wie die Vergebung der Sünden „solius Christi", der zur Rechten des Vaters sitze, sei, aber dennoch durch das Wort empfohlen werde, daß sie durch die Apostel „vocali voce et externa" in alle Welt ausgestreut werde, so seien Leib und Blut „solius Christi", der zur Rechten des Vaters sitze, würden aber zugleich durch das Wort der Einsetzung empfohlen, „ut pane et vino, rebus externis, distribuerentur"[2].

Weiter führen die Schreiber aus, daß man nicht, weil die Väter des Alten Bundes Leib und Blut nicht gehabt hätten, schließen dürfe, auch im Abendmahl sei nicht Leib und Blut. Dem Glauben nach seien die Väter uns gegenüber nicht „inferiores" gewesen, „fuerunt tamen multo inferiores verbo ac facto, hoc est: revelatione Christi et manifestatione verbi". Die Väter hätten unter dem Passahlamm, unter dem Manna und dem Felsen in der Wüste Christum gesehen, „sed fide occultissima et soli spiritui cognita", wir dagegen empfingen durch das Wort Leib und Blut Christi in Brot und Wein, „non occulte, non absenter, sed manifeste"[3].

Ferner, legen die Schreiber dar, dürfe Oekolampad nicht meinen, sie

[1] Fol. A4—B. [2] Fol. B—D. [3] Fol. D—D6.

glaubten Christi Leib in fleischlicher Weise zu essen, vielmehr: „panem ipsum, qua panis est, tractamus ...; corpus autem adcipimus, qua verbum adcipimus". So habe jemand sehr schön gesagt: „quod edimus, intrat ventrem, quod credimus, intrat mentem". Was sodann die Stelle Mt. 24, 23 betreffe, so dürfe diese Stelle keineswegs auf das Abendmahl bezogen werden. Christus wolle sagen, daß das Reich Gottes nicht mit äußern Geberden komme; im Abendmahl aber gehe es um den Leib Christi; „aliud est regnum Christi, aliud corpus". Darüber habe Luther, „magnus ille καὶ θαυμαστός Christi evangelista", ausführlich in seiner Schrift „Wider die himmlischen Propheten" gehandelt[1]. Gewiß sitze Christus zur Rechten des Vaters; aber dennoch sei er mit seinem Geist und seinen Gaben bei uns. Das „vehiculum spiritus" sei aber das Wort. Wenn nun der Heilige Geist „vehiculo verbi" zu uns komme, warum könnten nicht „eodem verbi vehiculo" Leib und Blut Christi zu uns kommen. „Unum corpus Christi per verbum in pane multis manducantibus distribuitur, manens interim cum Christo a dextris Patris sedente, manente etiam corporis unitate[2]."

Zum Schluß bitten die Schreiber den „fratrem in Christo amicissimum", auf den Frieden bedacht zu sein. Es wäre nicht abzusehen, was für einen Brand in der Kirche der Satan anstiften würde, wenn es zu einer Spaltung in der Abendmahlsfrage käme[3].

Als Oekolampad die Schrift der Schwaben erhielt, machte er sich sofort an eine Antwort. An einem Tage will er sie geschrieben haben[4]. Am 24. November berichtet er darüber an Zwingli, er wolle ihm nicht verhehlen, daß seine „ξυμπατριῶται" sein Büchlein wenig freundlich aufgenommen und ihm, „civiliter, pro veteri consuetudine agentes", eine vorläufig bloß schriftliche Erwiderung zugestellt hätten; so habe er ihnen „parce, amice et intrepide" geantwortet[5]. Zwei Tage danach sandte Oekolampad eine Reinschrift seiner Antwort und, wie es scheint, die Handschrift des gegnerischen Werkes an den Zürcher Freund, damit er über die Argumente der Gegner auf dem laufenden sei und über Oekolampads Antwort urteilen könne[6]. Am 1. Dezember antwortet Zwingli: wenn er nicht durch Haetzer gehört hätte, daß Brenz an Oekolampad auch noch eine persönliche „epistola tum amica tum Christiana" gerichtet habe, würde er gegen den Menschen sofort „magno impetu" losziehen; was Oekolampad geantwortet habe, sei „solidum"; doch habe er nur die Hälfte lesen können, da Haetzer dränge, das Schriftstück an Oekolampad zurückzusenden — wohl damit es möglichst bald nach Schwaben abgehen könne —; wenn die Schrift der Schwa-

[1] WA, Bd. 18, S. 210ff.
[2] Fol. D6—E4.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 289.
[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 330, S. 464.
[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 305; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 411.
[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 306; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 412.

ben herausgegeben werde, so solle auch Oekolampad seine Antwort veröffentlichen[1]. Am 25. Dezember 1525 meldet dieser an Martin Frecht in Heidelberg, er habe „copiosius ante paucos dies" an Brenz geschrieben; was er allerdings damit ausrichte, wisse er nicht[2]. Damit denkt Oekolampad wohl an seine Beantwortung der schwäbischen Schrift, vielleicht auch an ein neues Schreiben.

Unterdessen war der Plan eines Religionsgespräches zur Beilegung des Zwiespaltes aufgetaucht. Er wurde in erster Linie von den Freiherren von Gemmingen, in deren Gebiet sich der Streit besonders verhängnisvoll auswirkte, sowie von den Straßburger Reformatoren betrieben. Man sei im Grunde einer Meinung, schrieben am 1. Dezember die Straßburger an die Herren von Gemmingen; Brenz gebe zu, daß das Brot als Brot ein Zeichen des Leibes sei, und die Worte gäben den Leib dem Geist; das meinten im Grunde auch Zwingli und Oekolampad, nur schieden sie das Brot und den Leib besser, damit man nicht eins für das andre halte[3]. Als Ort der Disputation schlugen die Herren von Gemmingen eines ihrer Schlösser vor. Die Straßburger hätten lieber gehabt, wenn man Straßburg ins Auge gefaßt hätte: „wolte Got, das es den guten brudern wolt gelegen sein herzukomen, so konde Oecolampad auch zu wasser herkomen; mer haben wir etliche fast gelerte Frantzosen hie; es solt nicht on frucht abgehn[4]." Nach Weihnachten 1525 fand das Gespräch in der Tat auf Schloß Guttenberg am Neckar statt, aber nur als „pfälzische Lokaldisputation"[5]; nicht nur Oekolampad, sondern auch die Straßburger fehlten. Dagegen war Brenz mit seinem Anhang anwesend; die Gegenpartei vertrat Simon Grynaeus von Heidelberg, vielleicht mit dem ebengenannten Martin Frecht zusammen. Am 12. Januar 1526 meldet auf Grund eines Berichtes von Simon Grynaeus Oekolampad an Zwingli über das Gespräch von Guttenberg: seine Schwaben seien nach seiner Antwort noch einmal „apud nobilem quendam" zusammengekommen, hätten sie aber „insigniter" verachtet[6].

Im gleichen Brief schreibt Oekolampad, die Schwaben gäben ihre Schrift gegen ihn in Augsburg in Druck. In der Tat erschien sie, doch, wie es scheint, ohne Wissen der Verfasser, bei Simprecht Ruff in Augsburg unter dem Titel: „Syngramma clarissimorum, qui Halae Suevorum convenerunt, virorum super verbis coenae Dominicae et pium et eruditum ad Johannem Oecolampadium, Basiliensem ecclesiasten"[7]. Sofort machte sich Oekolampad

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 308; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 416.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 316.
[3] Th. Pressel: Anecdota Brentiana, 1868, S. 11.
[4] Th. Pressel: Anecdota Brentiana, 1868, S. 11.
[5] Köhler a. a. O., S. 220.
[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 325; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 438; zum Bericht des Grynaeus vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 323.
[7] Beiträge, S. 204, Nr. 6a; WA, Bd. 19, S. 449.

an eine Beantwortung, indem er, wie vermutet werden darf, die bereits den Schwaben zugestellte handschriftliche Antwort auszuarbeiten unternahm[1]. Am 23. Januar sandte Capito aus Straßburg ein Exemplar des „Syngramma" und fügte hinzu: die Antwort solle frei von Bitterkeit sein; „virilitas tamen adsit et latitudo christianismi"; sie wollten in Straßburg für den Druck besorgt sein[2]. Am 7. Februar ist Oekolampad mit der Antwort fertig. Den Druck übernahm aber nicht ein Straßburger Verleger, sondern, nachdem Cratander vergeblicn an den Basler Rat gelangt war, ihm die Veröffentlichung zu gestatten, Christoph Froschauer in Zürich[3]. Die Arbeit drängte, weil die Frankfurter Messe bevorstand, und Oekolampad mußte am 7. März ein Druckfehlerverzeichnis nach Zürich senden[4]. Unmittelbar darauf ging die Schrift als Teil des Sammeldruckes „Apologetica Joannis Oecolampadii unter dem Titel „Antisyngramma" aus[5]. Sie ist so angelegt, daß das „Syngramma', in dreiundneunzig Abschnitte zerlegt, beigegeben ist, und daß sich Oekolampad mit jedem dieser Abschnitte der Reihe nach auseinandersetzt.

Wenn die Schwaben sich darüber beschwerten, daß er, Oekolampad, die „Genuina expositio" habe ausgehen lassen, ohne sie begrüßt zu haben, so sei das nicht richtig. Vielmehr habe er einem ihrer, im „Syngramma" allerdings nicht genannten Brüder mitgeteilt, er habe im Sinne, „fratribus Suevis" die Schrift zu widmen, „nisi id officii ingratum fore existimet"; und dieser habe geantwortet, nichts werde ihnen mißfallen, was von ihm ihnen gewidmet werde[6]. Überhaupt habe er in der Widmung keine bestimmten Namen genannt; „neque vos tota Suevia estis". Wenn ihm sodann vorgeworfen werde, daß er die „perniciosa hypocrisis" Karlstadts erneuere, so müsse er darauf antworten: seit einem Jahre sei die Diskussion über das Abendmahl in aller Munde, und so sei auch er dazu genötigt worden, Stellung zu beziehen, „praesertim hincinde scripturae locis inter concionandum urgentibus et plebe mirum in modum periclitante". Eigentlich habe er diese Rechenschaft in der vom Basler Rat ins Auge gefaßten Disputation ablegen wollen; aber die sei wegen „publici tumultus", d. h.

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 325; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 438; vgl. dazu Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 305, Anm. 1.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 327.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 332 u. 333; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 448 u. 449.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 340 u. 341; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 456.

[5] Bibliogr. Nr. 124.

[6] Köhler a. a. O. (S. 126, Anm. 2) denkt an Adam Weiß in Crailsheim. Weiß hatte zunächst Zwingli nahegestanden. Am 27. Nov. 1525 sandte ihm Brenz seinen Kollegen Isenmann samt einem „exemplar responsionis nostrae ad Oecolampadium" und einem längern Schreiben, um ihn für die Auffassung der Syngrammatisten zu gewinnen (Th. Pressel: Anecdota Brentiana, 1868, S. 6ff.). Das gelang in der Tat, und von da an ist Weiß ein begeisterter Parteigänger Luthers (RE³, Bd. 21, S. 73ff.; Bd. 24, S. 637f.; Köhler a. a. O., S. 206).

des Bauernkrieges, nicht zustande gekommen. Inzwischen sei ihm gemeldet worden, daß „quidam per Sueviam et Bavariam“ von der Kanzel herunter gegen ihn tobten; und weiterhin habe man ihn einfach zu einem Anhänger Karlstadts gemacht, „tametsi nihil nobis consuetudinis cum illo esset“. So sei er zu einer öffentlichen Kundgebgung genötigt gewesen[1].

Auch sie, die Gegner, seien nicht so einig; der eine leugne etwa, daß den Ungläubigen das Fleisch gegenwärtig sei, der andre leugne es nicht; noch vor anderthalb Jahren jedenfalls hätten wenige von ihnen die gleiche Meinung gehabt; jetzt allerdings höre man von einer größern Einheit. Und dann komme es ihm, Oekolampad, und den Seinen nicht auf „verborum interpretatio“ an, sondern auf die „gloria Christi“; auch die Septuaginta, Theodotion, Aquila und Hieronymus hätten oft die gleiche Sache verschieden übersetzt. Was die Syngrammatisten lehrten, sei „idololatria“. Denn wenn „caro in pane substantialiter“ sei, dann sei sie „vere impanata“, und folglich sei auch Gott „impanatus“; denn jener Leib könne nicht von der Gottheit getrennt werden; mit Unrecht werde ihm daher der „cultus“ verweigert, wo immer er uns begegne. Aber einen „deus impanatus“ zu verehren, da doch Gott keiner andern Kreatur als dem Fleische Christi verhaftet sei, entbehre nicht „falsae religionis“. Als Christus den „ritus sacrosanctus“ eingesetzt habe, habe er denen, die an den Tod des für sie dahingegebenen Leibes, nicht denen, die an das Essen des Brotes glaubten, die Verheißung gegeben[2].

Wenn die Gegner sodann im Abendmahl „consolatio“ suchten, so habe er, Oekolampad, nichts dagegen. Aber er wisse, daß sich ein großer Teil des Volkes „omisso verbo“ den Elementen dieser Welt verschrieben habe. Übrigens finde er, es sei „perfectioribus indignum“, „in signis fidei confirmationem quaerere“, und den „rudibus“ rate er, „ut meliora addiscant relictis iis, quae periculosa ac damnosa sunt“; „regnum enim Dei et gaudium in spiritu sancto in nobis est et intra nos erit“. Gewiß trage das Wort „ad exercitamentum fidei“ etwas bei. Daher sei das Abendmahl, weil es nicht nur das Wort habe, sondern die Stelle des Wortes vertrete und so durch ein Zeichen rede, was jenes durch den Ton kundtue, den Frommen „intus operante spiritu sancto“ von wunderbarem Werte. Es sei nämlich das Wort „externum organum et, ut aiunt, vehiculum spiritus“. Aber damit wir wahrhaft getröstet, wahrhaft gelehrt, wahrhaft gesalbt und der Sündenvergebung wahrhaft gewiß würden, sei es nötig, daß wir den Geist hätten. Im Empfang der Sakramente müsse man die Liebe bezeugen, müsse bezeugen, daß man bereits mit der Tröstung Christi gespeist sei, und müsse deswegen danken. „Internarum enim rerum veracissimae protestationes Christianis sunt.“ Des weitern kritisiert Oekolampad den im „Syngramma“

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 330.

[2] Fol. Hiij—I.

vertretenen Begriff des „verbum". Wenn Paulus das Evangelium eine Kraft Gottes nenne, so meine er damit nicht, daß die Kraft in den Buchstaben und Silben des Evangeliums liege, sondern daß in der Verkündigung des Evangeliums die Kraft Gottes aufleuchte. Gerne gestehe er, Oekolampad, zu, daß das Wort das „vehiculum spiritus sancti" sei, so daß der Heilige Geist durch das Wort wirke, aber die Art dieses Wirkens sei viel „praestantior", als daß man sich den Heiligen Geist dem Tone verhaftet vorstellen dürfe. So trage es also zur göttlichen Ehre nichts bei, wenn von der „inverbatio, impanatio, inliteratio et insacramentatio Dei" gesprochen werde. Er, Oekolampad, frage in seinem Glaubensleben nicht nach den Worten an sich, sondern nach den Worten als Verheißungen Gottes: „fiduciam meam iuvat misericors Dei omnipotentia, qui non tam sono quam sua divina veritate mihi vult esse propitius". Wenn allerdings die Schwaben nur sagen wollten, daß Leib und Blut Christi in Brot und Wein so enthalten seien, wie ein König seine Königsherrschaft, die er seinem Sohn übergebe, in eine Urkunde einschließe, dann bedürfe es keines Streites mehr, und man weiche nur in Worten voneinander ab; und es komme nicht darauf an, ob man diese „loquutio" „tropica" oder „propria" nenne. Wer glaube, habe den wahren Leib und das wahre Blut Christi; „nam et membrum Christi est, incorporatum illi, os ex ossibus eius". Allerdings schienen die Schwaben doch etwas anderes zu meinen; aber es werde nicht klar, was sie sagen wollten; den vierten Teil ihrer Schrift verwendeten sie auf die Behauptung, das Brot habe das Wort; aber wie es das Wort habe, „ne syllaba quidem digne probatis"[1].

Was sodann die Kirchenväter betreffe, führt Oekolampad aus, so stelle er sie nicht über die kanonischen Schriften und führe sie nicht an, um sich auf eine menschliche Autorität zu stützen, sondern weil man behaupte, es habe bisher noch niemand die tropische Auffassung des Abendmahls vertreten. Darauf unternimmt es Oekolampad, noch einmal in langen Ausführungen zu zeigen, wie häufig in der Heiligen Schrift die tropische Redeweise vorkomme. Er beruft sich dabei auf Zwingli: „de tropis Zvinglius satis multa scripsit et fortasse uberius scribet"; wenn sie wüßten, wieviel der Mann für Christus ertragen und getan habe, würden sie ihm vielleicht mit größerer Ehrerbietung begegnen. Ihm, Oekolampad, liege es auch ganz fern, „cum dilecto fratre Zvinglio" zu zanken, daß er den „tropus" in das „est" verlege, während er, Oekolampad, ihn im „corpus" sehe. Im Verlauf seiner Ausführungen kommt Oekolampad noch einmal ausgiebig auf das Verhältnis von Wort und Geist zu reden: Das äußere Wort bestehe aus Buchstaben und Silben und erfülle „suum negotium significando". Die Syngrammatisten dagegen schrieben ihm übermäßige Ehre zu und beseelten es. „Organum illud externum est inutile, nisi illud intus sese mani-

[1] Fol. I—I8.

festet". Es sei „tantum discrimen inter externi et interni verbi doctrinam, quantum inter legem et gratiam"; das äußere Gesetz töte vielmehr und wirke den Zorn; wo aber die Gnade aufleuchte und der „internus doctor" den Fels des Herzens erweiche, „tunc utiliter et literae et verba et externa quaevis signa admonent". Gott zeige durch das äußere Wort seinen Willen, das Herz aber treffe er „nova operatione". Diese Berührung des Herzens sei nicht dem äußern Wort zuzusprechen, sondern, wenn man ein besonderes Werkzeug dafür in Anspruch nehmen wolle, so sei an die „angelici spiritus" zu denken, „qui ministri sunt idonei in hac re ad revelandum, ad deterrendum, ad exhortandum". Aber auch bei dieser Annahme müsse es dabei bleiben: „unicus magister vester est in coelis". Es sei nicht richtig, wenn die Syngrammatisten sagten, das Wort sei der Gegenstand des Glaubens; es müsse vielmehr heißen: „veritas fidei obiectum est"; „veritatem contemplari gaudet animus fidelis, quam verbum annunciat". Die Bedeutung der Realpräsenz bestehe für die Gegner darin, daß sie die Austeilung des Leibes Christi möglich mache. Aber schon vorher, erwidert Oekolampad, sei der ganze Christus uns geschenkt und so auch sein Leib, und wir säßen als Gläubige mit ihm im Himmel. Und so bedürfe es der Realpräsenz nicht. Allerdings wolle er nicht leugnen, daß Christus im Abendmahl „propter magis exercitatam memoriam" die Seele kräftiger speise; wer aber nicht schon vorher wahrhaft gespeist sei, esse und trinke sich das Gericht[1].

Über das Verhältnis der Väter des Alten Bundes zu dem Heil des Neuen Bundes führt Oekolampad aus, daß die Gegner ihnen wohl den Glauben zusprächen, dagegen die Offenbarung absprächen. Aber das sei ungereimt; denn: „qui credunt, per revelationem credunt". So sei im Alten Bunde Christus wohl den Augen der Welt verhüllt gewesen, aber geoffenbart den Herzen der Väter[2].

Wenn die Schwaben sodann sagten, daß sie den Leib im Brot empfingen, insofern er das Wort enthalte, so heiße das im Grunde nichts anderes als „fide manducare corpus". Und dann sei man ja einig. Auch er, Oekolampad, könnte das Wort: „Quod edimus, intrat ventrem, et quod credimus, intrat mentem" durchaus zugeben. Aber daneben setzten sie doch wieder „hypostasin quandam" im Brot, und dadurch werde Christus „μυριοσώματος", und die „ratio et veritas" des Leibes Christi in Frage gestellt. Zugleich werde der Mensch durch die Realpräsenz ans Irdische gefesselt. Eine „angusta res" sei die „mens humana"; sie könne nicht zu gleicher Zeit betrachten, was im Himmel und auf Erden sei. Wenn sie Christus im Himmel zur Rechten des Vaters suche, so suche sie ihn nicht im Brot; und wenn sie ihn im Brot suche, so suche sie ihn nicht im Himmel. Ob-

[1] Fol. I8—Qiiij.
[2] Fol. Qiiij—R6.

schon der Leib Christi ganz und gar an beiden Orten sein könnte, so suche ihn doch der menschliche Geist immer nur an einem Orte[1].

Zum Schluß versichert Oekolampad, daß ihn bei seiner ganzen Auseinandersetzung als „gnomon cognoscendae veritatis" die „gloria coelestis Patris" leite. Wenn im Konflikte harte Worte gefallen seien, so möchten die Brüder bedenken, daß es nicht zu ihrer Schmähung, sondern „in veritatis patrocinium" geschehen sei[2].

5

Neben der Auseinandersetzung mit den vierzehn im „Syngramma" vereinigten Männern geht eine solche mit einem andern schwäbischen Theologen einher, mit Theobald Billikan.

Zu den Heidelberger Studenten, denen Oekolampad in den Jahren 1514/15 Griechischunterricht erteilt hatte, hatte neben Brenz auch Billikan gehört[3]. Ende 1522 war er Pfarrer in Nördlingen geworden. Bald nach dem Erscheinen der „Genuina expositio" wandte er sich in einem persönlichen Schreiben an Oekolampad, indem er Oekolampads Deutung der Tertullianstelle bestritt[4]. Trotzdem war man in lutherischen Kreisen besorgt um ihn[5], und Urbanus Rhegius in Augsburg stellte ihn deswegen zur Rede. Da erklärte sich Billikan in einer an Rhegius gerichteten Abhandlung. Am 18. Dezember 1525 antwortete Rhegius, indem er zugleich Billikans Abhandlung und seine Antwort darauf unter dem Titel: „De verbis coenae dominicae et opinionum varietate Theobaldi Billicani ad Urbanum Regium epistola; responsio Urbani Regii ad eundem" in Druck gab[6].

Billikan redet in seinem Schreiben an Rhegius durchaus ehrerbietig von Oekolampad; er nennt ihn seinen „clarissimum praeceptorem" und einen „innocentissimum celeberrimumque virum" und betont sogar, daß er seiner „Genuina expositio" vieles verdanke. Aber sachlich steht er auf dem Boden der Realpräsenz: möge Christus zur Rechten Gottes sitzen oder unter den Menschen handeln, möchten die Kirchenlehrer den Leib für eine Figur halten oder nicht, ja, möchten der Wunder mehr sein im Brot als im ganzen Leben Christi und im ganzen Werk der Erlösung, es bleibe doch dabei, daß der wahre Leib und das wahre Blut im Abendmahl sei. Der Grund, der zur tropischen Auffassung führe, liege darin, daß man menschlichen Ver-

[1] Fol. R6—T6.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 330.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 40.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 287; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 394.

[5] Vgl. dazu Köhler a. a. O., S. 248ff.; ebenso: Corp. ref., Bd. 91, S. 880ff.

[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 325; eine deutsche Übersetzung der beiden Dokumente in der Lutherausgabe von Johann Georg Walch, 17. Teil, 1745, Sp. 1922ff.

stand in die Schrift hineintrage; und was die Tertullianstelle anlange, so sei wahrscheinlich das „figura corporis“ nicht die Meinung Tertullians, sondern Zitat aus Marcion[1]. Auch Rhegius ist in seiner Antwort an Billikan erschüttert, daß er mit Männern, die ihm bisher viel bedeutet hätten, nicht einig gehen könne; aber auch er bleibt bei der Lehre von der Realpräsenz, und besonders sucht er zu zeigen, daß die Kirchenväter keineswegs für die tropische Auffassung in Anspruch genommen werden könnten.

Am 12. Januar 1526 hat Oekolampad den Druck mit den beiden Briefen in den Händen und berichtet darüber an Zwingli[2]. Am 23. Januar schreibt auch Capito über die Publikation an Oekolampad[3]. Am 25. Januar ist dieser entschlossen, Billikan öffentlich zu antworten „pro mea tenuitate copiose et diligenter“[4]. Am 1. Februar lag die Antwort bereits handschriftlich vor[5] und erschien anfangs März mit den zwei Abendmahlspredigten vom Dezember 1525 und dem „Antisyngramma“ zusammen unter dem Titel „Ad Theobaldum Billicanum, quinam in verbis coenae alienum sensum inferant“ in dem Sammeldruck „Apologetica Joann[is] Oecolampadii“ bei Christoph Froschauer in Zürich[6].

Zum Eingang betont Oekolampad die Herzlichkeit seiner bisherigen Beziehungen zu Billikan; er redet von nicht wenigen „familiares epistolae“, „quas olim ad te dedi“. Dann weist er den Vorwurf zurück, daß er bei seiner tropischen Auffassung des Abendmahls seinen Verstand in die Schrift hineingetragen habe. Das Gegenteil sei der Fall: als er noch die Realpräsenz vertreten habe, da sei menschlicher Sinn im Spiele gewesen. Das führt Oekolampad zu einem bedeutsamen Exkurs über seine theologische Entwicklung: „Et ego, antequam respiceret me Dominus, supra modum religiosus eram ac plane supersticiosus, adeo ut et spiritui in me loquenti contradicerem, modo ab hominibus non dissentirem“. So oft er die Abendmahlsworte in den Evangelien gelesen habe, habe er empfunden „aliam in cortice medullam subesse“. Aber er habe diese Gedanken zurückgedrängt mit der Erwägung, ob er allein weise sein wolle; man müsse glauben, was auch die andern glaubten. Jetzt wisse er aber, daß eine unzeitgemäße

[1] Siehe dazu Köhler, S. 123, Anm. 4.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 325; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 438.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 327.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 328; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 443.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 329. — Am 16. Jan. 1526 schrieb Billikan aufs neue persönlich an Oek.; u. a. meldet er, daß Rhegius seine, Billikans, Abhandlung verstümmelt publiziert habe: „deest ea pars, quid de tua aliorumque sententia sentiam“; ferner gesteht er, daß ihm Oek.s Auffassung auch nicht ganz mißfalle (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 326). Der Brief scheint aber in Basel erst eingetroffen zu sein, nachdem Oek. das Manuskript seiner öffentlichen Antwort an Billikan bereits nach Zürich abgesandt hatte. Jedenfalls berichtet Oek. erst am 22(?). Febr. 1526 an Zwingli über den Brief Billikans vom 16. Jan. (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 336; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 454).

[6] Bibliogr. Nr. 124.

Kleinmütigkeit ein „magnum malum“ sei. Oft habe er sich angeklagt, als er noch nicht gewußt habe, was in der Brust der andern heimlich schlummere, er sei allein vom Angesichte Gottes verworfen. Dann habe er versucht, bei den alten Lehrern seine Schwachheit zu überwinden; aber sie hätten ihm keine Klarheit gegeben. So habe er lange eine „humana interpretatio“ an die Schrift herangetragen. Endlich aber habe er menschliche Autoritäten — Oekolampad denkt an die mittelalterlichen Scholastiker — in vielen Punkten als trügerisch erkannt, und es sei ihm die Wahrheit aufgeleuchtet, so daß er die „papistica sententia“ nicht mehr in die Abendmahlslehre habe hineintragen können[1].

Die Richtschnur der richtigen Schriftauslegung sei die „gloria Dei“. So werde der Geist den „gloriae Dei studiosum“ auch in der Frage des Abendmahls auf den richtigen Weg leiten. Das Wort: „hoc est corpus meum“ heiße dem Buchstaben nach für einen, der „pueriliter sapiens“ sei, zunächst, daß der Leib Christi „impanatus“ sei; aber der Geist führe „ad sublimiora“ und warne, daß wir nicht etwas annähmen, das „Christo minus decorum“ sei. Die „gloria Christi“ komme zum Ausdruck in der Tatsache, daß er „beato corpore“ gen Himmel gefahren sei und zur Rechten des Vaters sitze; es sei „gloriosius“, daß er als Abwesender mit seiner Kraft uns helfe, als daß er ohne neue „utilitas“ anwesend sei. Allerdings bedürfe diese Richtschnur der „gloria Dei“ noch eine Ergänzung durch die andere, daß die dunkeln Stellen der Heiligen Schrift durch die klaren ausgelegt würden[2].

Darauf unternimmt es Oekolampad, am Bericht des Evangelisten Matthäus über das letzte Mahl (Mt. 26, 17—29) die tropische Auffassung des Abendmahls zu erweisen. Ein großes Gewicht legt er darauf, daß auch das Osterlamm bloß symbolische Bedeutung gehabt habe; oder ob die Jünger so „stupidi“ gewesen seien, daß sie gemeint hätten, das einst in Ägypten geschlachtete Osterlamm sei „Pythagorica palingenesia“ wiedererstanden, oder es würden zwei Osterlämmer geschlachtet und gegessen, ein sichtbar-symbolisches und ein unsichtbar-eigentliches? Dem Symbol des Osterlammes entspreche nun aber das Symbol des Brotes. Was Christus bis jetzt durch das Wort gelehrt habe, das präge er nun noch tiefer ein „verbo et sacramento“; es pflege nämlich das, was wir sähen, „magis monere“ als das, was wir hörten. Er hätte ebenfalls das Osterlamm nehmen können, um sich als das Lamm zu bezeichnen, aber er habe das Brot genommen, weil es ein „cibus parabilior magisque familiaris“ sei. Das „testamentum“

[1] Fol. AB8—Ciij. Oek. dürfte in der obigen Darstellung seine innere Situation dem Abendmahl gegenüber schildern, wie sie vom Eintritt in den Erasmischen Kreis bis zum Erscheinen der Karlstadtschen Traktate gestaltet war; vgl. dazu das „superstitione submolestus“, das Erasmus seinerseits auf Oek. anwendet (S. 84, Anm. 2).

[2] Fol. Ciij—C8.

beziehe sich nicht auf das Abendmahl, sondern auf den Kreuzestod. Durch diesen würden die Gewissen gestärkt, aus diesem sei die Kirche geboren; denn wie aus der Seite des schlafenden Adam Eva hervorgegangen sei, so sei aus der Blut ausströmenden Seite Christi die Kirche erbaut worden, aus der Seite, nicht aus dem Kelch, vom Kreuz, nicht vom Tisch. Und wenn endlich Christus sage, daß er hinfort nicht mehr trinken werde vom Gewächs des Weinstockes, bis zu jenem Tage, da er neu trinken werde im Reiche seines Vaters, so heiße das, daß er nicht mehr leiblich gegenwärtig sein, sondern aus der Welt scheiden werde zum Vater. Mit „jenem Tage" aber sei der Tag gemeint, „quo tenebrarum detegentur arcana", wenn die Frommen auferstünden und ihm entgegengingen, wenn er das Reich dem Vater übergeben werde „victo hoste novissimo"; denn dann werde er auch die Leiber mit Freude erfüllen, dann würden die Unsterblichen auch dem Leibe seiner Herrlichkeit gleichgestaltet; dann werde auch der Wein neu sein, wenn auch Himmel und Erde, ja, alles neu sein werde[1].

Im folgenden bespricht Oekolampad die Parallelberichte in Mk. 14, 12ff., Luk. 22, 7ff. und 1. Kor. 11, 23ff. und erhebt auch aus ihnen die tropische Auffassung. Bei Mk. 14, 24 betont er etwa, daß die Jünger aus dem Kelch getrunken hätten, bevor Christus gesagt habe, das sei sein Blut; daraus gehe doch unzweideutig hervor, „vino praeter sacram passionis memoriam nihil extraneum accessisse"[2].

Des weitern behandelt Oekolampad Joh. 6, 22ff. Die ganze Rede bezieht sich nach ihm nicht auf das Abendmahl. Überhaupt rede Johannes nirgends von den Symbolen; wenn nun aber „tantum consilium Dei" in der Ehrung des Brotes läge, wie die Vertreter der Realpräsenz meinten, so wäre es wunderbar, wenn ein solcher Mann, „qui sublimioribus gaudet", die Sache mit so tiefem Schweigen überginge. Nach Theophylakt allerdings beziehe sich Joh. 6 auf das Abendmahl, und auf ihn berufe sich auch Urbanus Rhegius; gewiß sei dieser „vir excellens mira eloquentia et eruditione", aber „in hac re" sei er doch „minoris, quam par sit, iudicii"[3].

Im Anschluß an diese Behandlung von Joh. 6 erhebt sich mit Notwennigkeit die Frage, was, wenn man „sola fide" selig sei, das Abendmahl noch für einen Sinn habe. Oekolampad antwortet darauf: Es liebten diejenigen, „qui beati sunt", ihre Glückseligkeit andern zu verkünden und dem Wohltäter Dank zu sagen und, soweit es bei ihnen liege, alles Volk zur Ehre Gottes zu ziehen. Das geschehe zwar zunächst „verbi praedicatione et exhortationibus". Aber es sei zugleich Rücksicht genommen auf die menschliche Schwachheit durch Einsetzung der Symbole, damit durch sie „maiori quadam celebritate" das, was sonst durch Schrift und Wort verkündet, ausgerufen werde[4].

Endlich weist Oekolampad noch die Auffassung Billikans, daß das „fi-

[1] Fol. C8—E6. [2] Fol. E6—F8. [3] Fol. F8—G5. [4] Fol. G5^oA.

gura corporis“ bei Tertullian aus Marcion stamme, zurück und schließt mit der Bitte: Christus möge geben, daß sie sich noch lange „et precibus et exhortationibus in utilitatem ecclesiae et gloriam nominis sui“ helfen dürften[1].

Wie die „Genuina expositio“, so fand auch die Antwort an Billikan in Ludwig Haetzer einen Übersetzer. Am 5. August 1526 schrieb Haetzer im Vorwort zu seiner Übersetzung: in der „Genuina expositio“ sei an Hand der alten Lehrer gezeigt worden, „das die allgemein kirch Christi Christum nicht leiblichen im brot gesůcht nach genossen hat“; im vorliegenden Werk werde aus den Worten der Evangelisten selbst berichtet, „das die grob fleischlich meinung nit weder bey gǒtlicher schrifft noch bey christlichem glauben besteen mag“[2]. Der Druck erschien bei Thomas Wolff in Basel — im Juli 1526 hatte der Basler Rat das Druckverbot für Oekolampadische Schriften aufgehoben —[3] unter dem Titel: „Vom nachtmal; beweisung ausz evangelischen schrifften, wer die seyen, so des Herren nachtmals wort unrecht verstanden und auszlegen“; beigegeben war ihm die ebenfalls von Haetzer stammende Übersetzung der beiden Abendmahlspredigten Oekolampads vom Dezember 1525[4]. In zwei getrennten Drucken erschienen die beiden Übersetzungen bei Philipp Ulhart in Augsburg[5].

Die Schrift, gegen die sich Oekolampad in der eben behandelten Entgegnung wandte, hatte aber nicht nur eine Kundgebung Billikans, sondern auch eine solche des Urbanus Rhegius enthalten[6]. Gegen die letztere richtete sich wohl ein Passus in der Antwort an Billikan[7], aber eine erschöpfende Auseinandersetzung war das nicht. Eine solche hatte Oekolampad aber von vornherein auch nicht ins Auge gefaßt. Doch schrieb er am 25. Januar 1526 an Zwingli: während er Billikan öffentlich antworten werde, wolle er Rhegius wenigstens privatim „acrius admonere“[8]. Von einem solchen Schreiben ist jedoch nichts auf uns gekommen. Entweder ist es verlorengegangen, oder es ist überhaupt nicht geschrieben worden. Sollte das letztere der Fall sein, so hängt das vielleicht damit zusammen, daß zur nämlichen Zeit, als Oekolampads Antwort an Billikan erschien, der nämliche Christoph Froschauer eine „Ad Theobaldi Billicani et Urbani Rhegii epistolas responsio“ aus der Feder Zwinglis herausbrachte[9].

---

[1] Fol. G5—G6; Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 329.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 419.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 412.

[4] Bibliogr. Nr. 126.

[5] Bibliogr. Nr. 127 u. 128; Beiträge S. 195, Nr. 127 u. 128; einen weitern Separatdruck der Übersetzung der Predigten nennt Beiträge, S. 195f., Nr. 128a. — Über die fernern Beziehungen Billikans zu Oek. vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 441; Bd. 2, Nr. 460, 475, 497.

[6] Vgl. oben S. 296.

[7] Vgl. oben S. 299.

[8] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 328; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 443.

[9] Corp. ref., Bd. 91, S. 880ff.

6

In eine hartnäckigere Auseinandersetzung als mit den Schwaben wurde Oekolampad mit seinem alten Gönner Willibald Pirkheimer geführt[1].

Die Trübung des Verhältnisses begann anfangs des Jahres 1525 im Zusammenhang mit dem Fall des Johannes Denk. Rasch wurde sie verschärft durch das Mißtrauen, das Pirkheimer aus Oekolampads Beziehungen zu Thomas Müntzer schöpfte, vollends aber durch den Übergang Oekolampads zur tropischen Abendmahlsauffassung[2].

Der Bruch wurde vollständig, als Pirkheimer Oekolampads „Genuina expositio" — sie wurde ihm wahrscheinlich durch Cratander im Auftrage Oekolampads von der Frankfurter Herbstmesse aus zugestellt[3] — in die Hände bekam. Er antwortete, ohne sich durch die Vorstellungen des Nürnberger Pfarrers Georg Weiß, eines Anhängers Zwinglis und Oekolampads, abhalten zu lassen[4], mit der „Bililaldi Birckheimheri de vera Christi carne et vero eius sanguine ad Joan[nem] Oecolampadium responsio"[5]. Sie erschien bei Johann Petreius in Nürnberg, wie es scheint, im März 1526[6].

In der Widmung an den „doctissimus vir Joannes Oecolampadius" bezieht sich Pirkheimer auf den Briefwechsel, den sie bereits im Frühjahr 1525 über das Abendmahl gehabt hätten. Als er dann die „Genuina expositio" gelesen habe, habe er zunächst lange gewartet, ob nicht jemand in Nürnberg gegen Oekolampad auftrete. Da das nicht der Fall gewesen sei, trete er nun selbst hervor, um zu zeigen, daß keineswegs „tot ac tam magni viri tanto tempore" geirrt und sich in solcher Finsternis befunden hätten, und daß es kein Irrtum sei, „si quis credat, sanctissimum Christi corpus et sanguinem in pane et vino contineri, non solum mystice, sed vere", ja, daß sich vielmehr die im Irrtum befänden, „qui ita non credant". Damit ist auch schon der Inhalt der ganzen Schrift gekennzeichnet[7].

Am 13. April 1526 drückt Oekolampad Pirkheimer gegenüber seine Verwunderung aus, daß auch er zum Kampfe wider ihn angetreten sei; ob er öffentlich antworten werde, wisse er noch nicht gewiß; der Brief schließt mit den Worten: „tu multo civilius cum amico agere potuisses; vale et purius in Christo fratres ama[8]!" Am 19. April ist, wie an Zwingli gemeldet wird, die Antwort bereits begonnen[9]. Am 20. Juni sandte Oekolampad,

---

[1] Vgl. dazu Paul Drews: Wilibald Pirkheimers Stellung zur Reformation, 1887.
[2] Siehe oben S. 248 u. 273 ff.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 278.
[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 345.
[5] Beiträge, S. 204, Nr. 5.
[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 329, Anm. 5; Nr. 345.
[7] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 318.
[8] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 350.
[9] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 351; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 471.

nachdem er unterdessen vom 18. Mai bis 8. Juni auf der Disputation zu Baden gekämpft hatte[1], das Manuskript nach Zürich zum Druck: Pellikan, Mykonius oder ein anderer zuverlässiger Mann solle den Druck überwachen[2]. Während dieser seinen Gang ging, erhielt Oekolampad eine Antwort von Pirkheimer auf sein Schreiben vom 13. April[3]; am 12. Juli berichtet er darüber an Zwingli[4]. Zugleich drängt er auf die Beendigung des Druckes, ebenso am 18. Juli[5]. Am 11. August schreibt Zwingli an die Gebrüder Blarer nach Konstanz, der Druck sei beendet, aber der Drucker — es war Christoph Froschauer — wolle mit der Ausgabe bis gegen die Frankfurter Messe warten[6]. So dürfte die Schrift im September erschienen sein. Sie trug den Titel: „Joannis Oecolampadii ad Billibaldum Pyrkaimerum de re eucharistiae responsio[7]."

Zunächst schildert Oekolampad, um den Vorwurf abzuweisen, daß er den Kampf eröffnet habe, die Entstehung des Abendmahlsstreites. Noch bevor Karlstadt in Basel gewesen sei und seine Büchlein vorgelegen hätten, sei nicht selten über die Eucharistie „inter veritatis studiosos in secretioribus colloquiis" diskutiert worden, und es hätten ihn bekannte wie unbekannte Freunde brieflich oder mündlich über seinen Glauben in der Sache gefragt. Da habe er begonnen, die Heilige Schrift zu vergleichen und zu erforschen, „quantum etiam in mysteriis vulgo aberratum esset"; den meisten habe er „circumspecte et caute" geantwortet; viele habe er dazu ermahnt, daß sie nicht unwürdig gegen die allgemein verbreitete Lehre aufträten. Dann sei Karlstadt mit seinen Büchlein hereingebrochen, und er, Oekolampad, habe urteilen müssen, daß er nicht fern vom Ziele sei; und wenn er gefragt worden sei, habe er das offen bekannt. Auch die Auslegung der Schrift und die Erwartung der Gemeinde habe ihn dazu gezwungen, offen seine Meinung zu sagen. Dabei sei aber alles vorsichtig und unter Rücksicht auf die Schwachen unternommen worden. Trotzdem habe man ihn, Oekolampad, und die „vicinarum ecclesiarum fideliores ministros" zu verschreien begonnen, und es seien Schmähschriften gegen sie herausgegeben worden. Da habe auch er, Oekolampad, nach dem Vorgang anderer, „ab aliis occupationibus paucos dies feriatus", damit er nicht allen einzelnen brieflich antworten müsse, und um die aufgeregten Gemüter zu besänftigen, die „Genuina expositio", „innoxium illum ex veterum doctorum sententiis, ex sacris literis coniecturisque maxime verisimilibus libellum" zusammengestellt.

---

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 358—397.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 403.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 404.
[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 410; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 505.
[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 412; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 509.
[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 418; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 517.
[7] Bibliogr. Nr. 131.

Danach sei offenkundig, wer herausgefordert habe und wer herausgefordert worden sei[1].

Wenn Pirkheimer behaupte, daß Oekolampad seine Gegner Ketzer genannt habe, so sei das nicht wahr. Die Brüder in Basel kännten die Weise, wie an den Festtagen, an denen er das Herrenmahl feiere, in der Kirche, der er diene, das Symbolum apostolicum gelesen werde, mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß es bei diesen Artikeln bleibe, und daß niemand anderer Lehren halb, sofern sie mit dem Apostolikum nicht im Widerspruch stünden, freventlich verurteilt werde; ferner würden diejenigen mit Exkommunikation bedroht, die in Glaubensdingen sich nicht durch das Wort Gottes wollten belehren lassen; wer aber in Furcht Gottes wandle und der Eintracht zugetan sei, der werde nicht weiter „iudicii temeritate" beschwert[2]. So könne es nicht wahrscheinlich sein, daß er, Oekolampad, „figurata loquutione" Menschen verdächtigt habe, denen Christus sein Reich noch nicht verweigert habe. Keinen Feind habe er beleidigt, wieviel weniger Pirkheimer, „quem ut animae partem dilexi"; auch nun, da er von ihm beleidigt worden sei, werde er nicht aufhören, ihn zu lieben, obschon um der Sache willen diese Verteidigung notwendig sei[3].

Nachdem Oekolampad in langen Ausführungen solche und ähnliche Vorwürfe Pirkheimers zurückgewiesen hat, geht er zur Sache über, indem er die von Pirkheimer angegriffenen Darlegungen der „Genuina expositio" erläutert und erhärtet. Neues wird dabei nicht vorgebracht. Nur das Folgende verdient, herausgehoben zu werden.

Wenn Pirkheimer, führt Oekolampad aus, nachdem er der „miserabilis tragoedia" des Bauernkrieges Erwähnung getan habe, schreibe, es sei zu befürchten, daß die tropische Abendmahlslehre neue Unruhen heraufbeschwöre, so sei das Gegenteil wahr. Nach dem Abendmahlsritus, den er, Oekolampad, in seiner Kirche übe, würden vielmehr in vorderster Linie gerade „omnes seditiosos, magistratibus non obtemperantes, redditus et tributa negantes pacisque perturbatores" durch die Autorität des Wortes vom Tische des Herrn ferngehalten[4]. „Es ist hie nit schwirmery." „Unica lex est: vel charitatem servato vel abito." Und da kein anderes „unionis symbolum", das den Frieden und die Liebe pflege, heiliger sei, woher stamme dann jener Verdacht[5]?

Ferner behaupte Pirkheimer, daß die tropische Abendmahlsauffassung „a spiritualibus" wegführe, „a visibilibus mysteriis" abziehe und endlich

[1] Fol. a5—a6.

[2] Vgl. dazu unten S. 429 ff.; Oek. beruft sich auf die Brüder, nicht auf einen Druck der Basler Liturgie; vielleicht ist dieser Passus geschrieben, bevor der erste Druck dieser Liturgie erschienen war.

[3] Fol. a6—a8.

[4] Vgl. unten S. 433.

[5] Fol. c2.

den ganzen Glauben beseitige. Aber auch dieser Behauptung gegenüber sei wieder das Gegenteil richtig. In vollkommener Weise führe uns das Fleisch Christi zum Vater, wenn geglaubt und verkündet werde, daß es für uns gestorben, auferstanden und gen Himmel gefahren sei. Dagegen würden die „mentes beneficiorum memoria in sublime evectae“ „misere“ erniedrigt, wenn wir das Fleisch im Brot suchten[1].

Auf den Einwand, daß durch diese „manducatio spiritualis“ das Abendmahl überflüssig werde, antwortet Oekolampad sodann: Christus habe die „manducatio spiritualis“ durch das Abendmahl ergänzt, „ut, quos per baptismum in unam collegerat ecclesiam, per manducationem et fractionem panis, admonitos beneficiorum suorum, in una eademque conservaret, pacifice et suaviter conviventes, tanquam eiusdem corporis mystici membra“. Wenn Pirkheimer die Liebe für nichts achte, „cuius panis et vinum symbola sunt, et sine qua consistere nequit ecclesia“, dann solle er das Abendmahl für überflüssig halten; „nam haec est tota ratio coenae“[2].

Gegen den Schluß hin nimmt Oekolampad endlich Bezug auf das vom Nürnberger Rat erlassene Verbot, Karlstadts, Oekolampads und Zwinglis Schriften in Nürnberg nachzudrucken oder feilzubieten: schön werde dort gehandelt; ganze Wagenladungen von Schmähungen gingen „e civitatum vestrarum portis“, aber es sei nicht erlaubt, auch nur die kleinsten Körbchen unschuldiger Verteidigungen einzuführen[3].

Auf diese „responsio“ Oekolampads replizierte Pirkheimer im Januar 1527 mit der Schrift „De vera Christi carne et vero eius sanguine adversus convicia Joannis, qui sibi Oecolampadii nomen indidit, responsio secunda“[4].

Am 2. Februar ist sie in den Händen Oekolampads. Er nennt sie in einem Brief an Zwingli ein giftstrotzendes Buch; selbst Murner werde Pirkheimer gegenüber zum Kinde; es ekle ihn fast, zu antworten; doch müsse es wohl geschehen; man möge in Zürich für ihn beten, daß er es heiter und kurz, schlagend und doch ohne Bitterkeit, in wenigen Tagen tun könne[5]. Am 27. Februas berichtet Oekolampad an Ambrosius Blarer, die Antwort sei in Arbeit; er enthalte sich für ein paar wenige Tage des Predigens, damit sie auf die Frankfurter Frühjahrsmesse erscheinen könne[6]. Und in einem Briefe vom folgenden Tage an Zwingli heißt es: die melancholische Speise, die man von Nürnberg gesandt habe, habe er beinahe verschlungen; sie enthalte soviel Liebe wie der Teufel selbst; die Antwort sei fertig, werde abgeschrieben und erscheine auf die Messe hin[7]. In der Tat erschien sie

[1] Fol. c4.
[2] Fol. f4.
[3] Fol. h3; vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 403; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 497 u. 500.
[4] Beiträge, S. 208, Nr. 11; vgl. dazu Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 458.
[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 461; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 586.
[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 466.
[7] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 467; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 594.

im März 1527 bei Cratander in Basel unter dem Titel: „Ad Bilibaldum Pykraimerum [!] de eucharistia Joannis Husschin, cui ab aequalibus a prima adolescentia Oecolampadio nomen obvenit[1], responsio posterior[2]."

In einem ersten Teil[3] entwickelt Oekolampad noch einmal kurz seine tropische Abendmahlsauffassung. Ein Sakrament sei „rei sacrae signum". Nach dem Worte Augustins werde ein Sakrament so konstituiert, daß zum Element das Wort hinzutrete. „Accedit verbum ad elementum", sage Augustin, nicht: „accedit res signata"; das Wort trete hinzu, und so werde das Zeichen ein „visibile verbum". Es sei „crassum", zu meinen, daß, sooft wir ein Wort ausspräche, wir die Sache, die durch jenes gemeint sei, aussprächen; so würden wir zu Schöpfern aller Güter, selbst zu Schöpfern Gottes. Auch wenn Christus Wunder getan habe, so sei nicht im Wort die „vis curativa" enthalten gewesen, sondern nur die „vis significativa interni verbi eius" und das Zeugnis „intus latentis divinitatis". So brächten wir auch beim Sakrament nicht durch das Wort die bezeichnete Sache in das Sakrament hinein. Mit dem Worte: „Das tut zu meinem Gedächtnis" habe Christus nichts anderes sagen wollen als: „hunc ritum servate in mei memoriam"[4].

Der zweite Teil der Schrift[5] beschäftigt sich mit den Einwänden, die Pirkheimer von den Kirchenvätern und Scholastikern her gegen Oekolampads Darlegungen erhoben hatte. So geht es in diesen Ausführungen um Petrus Lombardus[6], das Decretum Gratiani[7], Augustin, Ambrosius, Cyrill, Origenes, Chrysostomus, Tertullian und andere. Dabei kommt es immer wieder zu neuen Formulierungen der eigenen Auffassung. So sagt Oekolampad etwa über das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters, er habe das niemals, auch als Knabe nicht, so grob aufgefaßt, wie Pirkheimer es ihm unterschiebe. Denn wenn Christus auch an einem Orte sei und nicht zugleich

[1] Damit antwortet Oek. auf den Vorwurf im Titel von Pirkheimers „responsio secunda", daß er sich selbst den Namen „Oek." gegeben habe. Wie Oek. hier sagt, hieß es in der Tat eigentlich „Huss-chin" (= Hussichin, Heusegen, Hussgen, Häuschen); daraus wurde zunächst „Hus-schin" und dann „Oek." (vgl. dazu Oek.-Br., Bd. 1, S. 605ff.).

[2] Bibliogr. Nr. 140.

[3] S. 9—36.

[4] S. 13f.

[5] S. 36—77.

[6] Für Petrus Lombardus benützte Oek., wie er sagt, die 1506 in Venedig erschienenen „libri Sententiarum scriptis Scoti adiuncti"; damit meint er ohne Zweifel die bei Simon de Luere erschienenen Folianten: „Johannes Duns Scotus super Sententias" (Georg Wolfgang Panzer: Annales typographici, Bd. 8, 1800, S. 380, Nr. 340).

[7] Das Decretum Gratiani lag Oek. in dem 1512 in Basel gedruckten „liber Decretorum" vor; damit ist ohne Zweifel gemeint das bei Joh. Amerbach, Joh. Peter und Joh. Froben gedruckte: „Decretum Gratiani cum glossis Domini Johannis Theutonici ... et annotationibus Bartholomaei Brixiensis ... et concordia ad Bibliam" (Panzer a. a. O., Bd. 6, 1798, S. 189, Nr. 103).

an vielen, „non propterea uni loco affixus erit“. Vielmehr sei dem Leibe Christi, wie er „prae aliis“ erniedrigt worden sei, „excellentior quoque in coelis locus datus“, sowohl um seiner Würde willen, als um unsre Hoffnung aufzurichten. „Sit corpus glorificatum, in quocunque velit loco, non erit tamen in pluribus[1].“

Im dritten Teil[2] endlich kommt Oekolampad zu den „parerga“ oder „perierga“[3], d. h. zu den persönlichen Anwürfen, die Pirkheimer in der „responsio secunda“ wider ihn gemacht hatte. Er wolle nicht, führt Oekolampad aus, für einen „sanctus“ oder „sanctulus“ gehalten werden; und er habe sich auch niemals der „sanctimonia operum meorum“ gerühmt; er wisse, daß er ein Sünder sei und bekenne es und sei „contentus iustitia et sanctitate Christi, Dei mei“, der ihm aus seiner Güte heraus seinen Geist schenke, „ut in novitate vitae ambulare sanctificarique et illi placere cupiam“; „id enim omnes debemus, qui Christo nomen dedimus“. Aber wenn er sich auch so seiner Sünde bewußt sei, so dürfe er doch von sich behaupten, daß er Pirkheimer nicht habe bewußt schädigen und heruntermachen wollen. Des weitern legt Oekolampad aufs neue dar, daß er Karlstadt persönlich nie gesprochen habe und daß seine Beziehungen zu Müntzer keineswegs aufrührerischen Charakter gehabt hätten. Auch was er, Oekolampad, in Basel schaffe und wirke, habe mit Umsturz nichts zu tun. „Basileam testem vis. Age, Basilea testis esto!“ Und zwar bezeuge Basel, daß er lehre „fidem in Jesum crucifixum, charitatem in proximos, ferendam crucem, novitatem vitae in Christo“. Daß er in den Bauernaufstand verwickelt gewesen sei, sei nicht wahr; seine Bücher dürften in Basel wieder gedruckt werden. Weiterhin erzählt Oekolampad, wie er zum Pfarrer von St. Martin berufen worden sei[4] und dort evangelischen Gottesdienst und evangelisches Gemeindeleben aufzubauen begonnen habe[5], welches sein Verhältnis zu Erasmus und Luther sei, unter welchen Umständen er ins Kloster eingetreten und ausgetreten sei[6]. Der letztere Punkt führt ihn zu einem Exkurs über die Gelübde[7]. Es gäbe zwei Arten von Gelübden. Die Gelübde der ersten Art seien diejenigen, die Gott gelobt seien: „vovemus Deo, quicquid illi voveri potest, quando liberati a peccato et accedentes ad servitutem Christi nos totos illi dedicamus in baptismo, nimirum servaturi fidem et oboedituri verbo eius, ubi et obstringimur ad servandam legem evangelicam“. Demnach sei allen Gläubigen geboten: „evangelica pau-

[1] S. 67.
[2] S. 78—134; vgl. dazu Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 465.
[3] Vgl. S. 9 u. 78.
[4] Vgl. oben S. 237.
[5] Vgl. unten S. 429f.
[6] Vgl. oben S. 157.
[7] S. 111ff.

pertas, quae est spiritus, castitas corporis, patientia, humilitas, mansuetudo, charitas, misericordia et quaecunque fidei". Gewiß könnten wir alle diese Gebote nicht halten; aber solange wir „in confessione fidei et communione charitatis" verharrten, werde man nicht sagen, daß wir den Glauben verletzt hätten. Die Gelübde der zweiten Art seien „externa" und dienten teils „ad servanda alia, quae in baptismo recepimus", teils „ad alendam eorum, cum quibus vivere decrevimus, charitatem". Sie hätten aber Geltung nur unter der Bedingung, daß sie Hilfsmittel zum Heil oder zur Pflege der Liebe seien. So diene eine „castigatio moderata" der „continentia corporis" und unterwerfe das Fleisch dem Geist; aber eine „castigatio immoderata" richte beides zugrunde. „Coelibatus plerisque utilis est, iis autem, qui uruntur et frequentiore mulierum ministerio opus habent, plerunque damnosus est." Der „secessus ad preces et philosophiam" sei gelegentlich wertvoll; aber, da die „vita Christiana practica" sei, wäre ein „perpetuus secessus" der Tod des Christentums. Zu diesen relativen Gelübden gehörten auch die „vota monastica"; sie gälten nur, solange man „in illa congregatione" lebe, um deretwillen sie übernommen worden seien.

Oekolampad schließt mit der Versicherung, er werde mit der ihm anvertrauten Kirche beten, daß Pirkheimer Christum erkenne und durch ihn lerne, wie man mit Brüdern handeln solle, damit der Streit aufhöre, und wir endlich würden „unus panis et unum corpus in Christo, cui sit gloria. Amen"[1]!

Am 18. März 1527 sandte Oekolampad die Schrift an Capito: „mitto responsionem ad Pyrkaimeri calumnias"[2]; am 26. März an Zwingli: er sende, was er „Pyrkaimero, impudentissimo calumniatori", geantwortet habe[3].

Auch diese Duplik Oekolampads ließ Pirkheimer nicht unbeantwortet. Vielmehr fuhr er mit noch gröberm Geschütz auf, mit seiner: „De convitiis monachi illius, qui graecolatine Caecolampadius, germanice vero Ausshin nuncupatur, ad Eleutherium suum epistola"[4]. Sie ist auf das Motto gestimmt: „Der Herr strafe dich, Satan!" (Jud. 9.)

Am 18. August 1527 gibt Oekolampad Zwingli von dem Gerücht dieser neuen Antwort Pirkheimers Kenntnis[5]. Noch am 4. September hat er sie nicht gesehen und weiß darum nicht, ob er entgegnen soll[6]. Am 30. September ist er entschlossen, es nicht zu tun[7].

---

[1] S. 134f.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 474.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 475; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 600.
[4] Beiträge, S. 209, Nr. 12; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 507.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 510; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 642.
[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 513; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 652.
[7] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 518; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 658.

7

Während dieser Kampf zwischen Nürnberg und Basel tobte, war schon längst eine noch größere Schlacht zwischen Wittenberg und Basel entbrannt.

Am 15. November 1525 hatte zwar Oekolampad Melanchthon gebeten, er möge Luther und Bugenhagen davon überzeugen, daß die „Genuina expositio" nicht „hostili animo et depravatis adfectibus" geschrieben worden sei. Auch solle er, Melanchthon, nicht, wie das Gerücht gehe, gegen Zwingli schreiben. Sie beide, Zwingli und Oekolampad, seien auch nicht ganz ferne von Christus. Das sage er nicht um Melanchthons willen, „quem suopte ingenio modestissimum veritatisque amantissimum scio", sondern damit Melanchthon die Geister von Ungestümeren, wenn solche in Wittenberg sein sollten, besänftige. Man solle nicht nur der Wahrheit, sondern auch der Liebe Rechnung tragen[1]. Trotzdem schrieb Luther am 20. Januar 1526 an Nikolaus Hausmann: Billikan habe gegen Zwingli, Karlstadt und Oekolampad geschrieben; auch er würde gegen sie schreiben, wenn er Zeit hätte[2].

Ein gewisser Ersatz für diese vorläufige Verhinderung Luthers war es, daß sowohl das Syngramma als die Schrift Billikans in Wittenberg nachgedruckt wurden[3]. Luther wollte noch ein Übriges tun und, statt eine besondere Schrift zu schreiben, wenigstens das „Syngramma" ins Deutsche übersetzen[4]. Doch darin kam ihm Johannes Agrikola zuvor. Da entschloß sich Luther, dieser Übersetzung wenigstens ein Vorwort beizufügen. Im Sommer 1526 erschien der Druck bei Johann Setzer in Hagenau unter dem Titel: „Gegrundter und gewisser beschlus etlicher prediger zu Schwaben uber die wort des abentmals Christi Jesu: „Das ist mein leib", an Johannem Ecolampadion geschriben, von newem[5] durch Johannem Agricolam verdeutstht [!]; aigentlicher bericht d[octor] Martin Luthers, den yrthumb des sacraments betreffend[6]."

Da er noch nicht Zeit habe, führt Luther in der Vorrede aus, wider die Gegner eine besondere Schrift zu schreiben, so wolle er mit dieser Vorrede seinen Glauben bezeugen und denen, die sich wollten warnen lassen, treulich raten, sich vor diesen falschen Propheten, die Gott einen „gebacknen Got" und einen „brodtern Got" nännten, zu hüten. Bereits hätten sich aus „diser secten" fünf oder sechs Häupter erhoben. Das erste Haupt aller-

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 304.

[2] WA, Briefwechsel, Bd. 4, Nr. 973.

[3] WA, Briefwechsel, Bd. 4, Nr. 973 u. 982.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 347.

[5] Schon vorher war eine Übersetzung in Süddeutschland erschienen (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 343).

[6] WA, Bd. 19, S. 455f.; Beiträge, S. 205, Nr. 6b.

dings, Karlstadts „Tuto", liege schon am Boden[1]. Zwinglis „Significat" werde auch bald fallen. Ferner hätten die Gegner einen „fluchtigen odder schwebenden geist". Wolle man sie bei dem Worte „Das ist mein Leib" behaften, so beriefen sie sich auf Joh. 6. „Das ist ein rechte satanskunst, so zu schweben, wie die nachtbrende faren des abents auff dem felde." Aus zwei Gründen käme ihr Irrtum. Der eine sei, „das bey der vernunfft fast ungeschickt ding ist"; der andere, daß sie es für unnötig hielten, daß Christi Leib und Blut in Brot und Wein sei. Gegen die Realpräsenz schützten die Gegner also vor: „absurditas et nulla necessitas"[2].

Schon am 9. April 1526 wußte Oekolampad von diesem in Vorbereitung begriffenen Angriff Luthers. Er schreibt darüber an Zwingli: Ankömmlinge von Wittenberg berichteten, daß dort das Schwäbische „Syngramma" aufs neue deutsch gedruckt werde, „una cum expositione Lutheri in sextum caput Johannis"[3]. Am 11. Juni meldet Capito an Zwingli, die deutsche Übersetzung des „Syngramma" habe Luther „magnifica praefatione" versehen; Oekolampad solle darauf antworten, indem er die Angelegenheit Gott anheimstelle und frei bekenne, was uns in Luther geschenkt sei; ein Exemplar des Druckes habe er, Capito, noch nicht gesehen, da der Drukker mit der Ausgabe der Schrift bis gegen die Messe warten wolle[4]. Am 13. und 23. Juni schreibt Oekolampad seinerseits an Zwingli, daß er zu einer Antwort entschlossen sei[5]. Endlich am 8. Juli kann Martin Butzer die längst erwartete Schrift an den Basler Reformator abgehen lassen und begleitet die Sendung mit ausführlichen Ratschlägen darüber, wie Zwingli und Oekolampad antworten sollen; Oekolampad insbesondere rät er, das Vorwort Luthers zu widerlegen, indem er Luthers Irrtum ins Licht rücke, aber zugleich der frühern Liebe gedenke und ihm so den Weg der Besinnung nicht verschließe; zugleich solle Oekolampad in deutscher Sprache auf das „Syngramma" antworten, sich den Ohren des Volkes anpassend[6].

In der Tat ist dieser, wie er am 12. Juli an Zwingli schreibt, bereit, dem „sapientissimum consilium" Butzers Folge zu leisten[7]. Am 18. Juli kann er bereits melden: „respondi epistolae Lutheri; nunc ad „Syngramma" repastinandum accedo"[8]. So erschien noch im Sommer 1526 bei Thomas Wolff in Basel die „Billiche antwurt Joan[nis] Ecolampadii auff d[octor]

[1] Zum „Widerruf" Karlstadts vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 291, Anm. 2.

[2] WA, Bd. 19, S. 457ff.; Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 347; über eine zweite Vorrede Luthers zu einer weitern Übersetzung des „Syngramma" vgl. WA, Bd. 19, S. 524ff.; Oek.-Br. Bd. 1, Nr. 425.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 348; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 466.

[4] Corp. ref., Bd. 95, Nr. 494.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 400 u. 405; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 496 u. 498.

[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 408; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 502.

[7] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 410; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 505.

[8] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 412; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 509.

Martin Luthers bericht des sacraments halb sampt einem kurtzen begriff auff etlicher prediger in Schwaben schrifft, die wort des Herren nachtmals antreffend"[1].

Der erste Teil des Druckes enthält eine Antwort auf Luthers Vorrede zu dem von Agricola übersetzten „Syngramma"[2].

In den einleitenden Bemerkungen anerkennt Oekolampad durchaus die Bedeutung Luthers: er sei „eyn wolverdienter und theürer knecht des euangelions"; durch ihn habe Gott „vilen die augen, zů erkennen den waren weg der warheit, geoffnet'. Aber ebenso habe Gott zu erkennen gegeben, daß auch er wie ein Mensch fehlen und fallen könne. Die Verschiedenheit in der Auffassung des Abendmahls sei eine freundliche Schickung und Warnung Gottes, daß ein jeder erkenne „sein kleyns und nichtig vermögen, wie es so bald garausz mit dem menschen, wo der Herre sein hand abzeucht. Niemandt vernarre an menschenlarven, die all mit einander lugenhafftig. Man sehe auff den einigen meister in himeln und auff die warheit selbs mit senfften und lerbegirigen hertzen"; das sei der Weg zu Frieden und Einigkeit. Oekolampad habe gute Zuversicht, daß Luther sich in der Sache freundlicher und vorsichtiger als bisher halten werde, eingedenk, daß auch andren in der Gemeinde Christi zu reden erlaubt sei, und daß er sich, da er doch nur ein Mitarbeiter sei, schämen werde „under uns tyrannisch zů walten".

Zur Sache bemerkt Oekolampad, es sei nicht richtig, daß bei der symbolischen Auffassung das Gewissen ohne Trost bleibe, dagegen bei der realen Auffassung Trost finde. Das Gegenteil sei richtig. Letztlich hänge der Trost der Seele allerdings überhaupt nicht von der Auslegung des Wörtleins „est" ab, sondern darauf beruhe alles, daß man die Verheißung, daß der Leib für uns dargegeben sei, erlange. „So man die verheißung durch den glauben erlangt, so ist die sele getröstet, obschon der ceremonisch brauch des nachtmals gantz auff ein ort[3] gesetzt were. Es ist auch zůvorab solcher brauch umb des nechsten menschen willen eingesetzt, dz er in der lieb bey der verkündung der gůthat Christi würd mit andern vereinbart."

Wer mit Luther nicht einverstanden sei, fährt Oekolampad fort, stürze deswegen noch lange nicht den Glauben um. Wir sollten uns nicht einbilden, „das der heylig geyst gebunden sey an Jerusalem, Rhom, Wittenberg oder Basel, an dein oder ander person". In Christus sei allein die Fülle der Gnade und Wahrheit; von ihm werde bald dem einem, bald dem andern mitgeteilt, wie das Luther auch wohl wisse.

Wenn Luther in seinen Gegnern, heißt es weiter, den Drachen mit den

---

[1] Bibliogr. Nr. 129; zum Datum des Erscheinens vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 411, Anm. 5; einen Nachdruck, ebenfalls aus dem Jahre 1526, nennt Bibliogr. Nr. 130.

[2] Fol. Aij—Diij; vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 411.

[3] D. h. auf eine Bibelstelle.

sieben Häuptern (Apoc. 12, 3) sehe, so sei der Spieß eher umzukehren. Er, Oekolampad, und die Seinen seien einig in dem Glauben, daß Christus mit seinem wahren Leib gen Himmel gefahren sei. Bei den Vertretern der Realpräsenz dagegen sei Trennung über Trennung: „die båpstler haben ir transsubstantion [!], ir aber die suppositation . . .“ Die christliche Wahrheit dagegen sei, „daß der leib Christi in himeln mit eeren unnd glori; hie aber auff erdtreich regiert er sein kirch mit seinem geist und mit seiner gnad, der er gedechtnusz unnd sacrament seins leybs verlassen, damit sy in der lieb vereinbart bleib“.

Zum Schluß dieses ersten Teiles bemerkt Oekolampad: Wenn Luther ihn und seine Freunde für so schädliche Leute halte, warum er nicht schon lange eine eigentliche Abrechnung gegen sie geschrieben habe? „Wann der recht, war geyst Gottes dich yetzt zur zeyt nit hett verlassen unnd wisset du etwas uns zů gůtem dienend, du wurdest es nit verhalten. Wolan ich wünsch dir noch von hertzen, das dir widerkerct werd der fürstlich, geschlacht und freüdreych geyst Christi. Und hastu etwas gůts zů der eere Gottes unnd nutze des nechsten langend, leer in aller senfftmůtigkeyt nach dem geheysz des apostels.“ Das sage er, Oekolampad, allerdings nicht, weil er in seiner Überzeugung erschüttert sei.

Um sodann der deutschen Übersetzung des „Syngramma“ entgegenzuwirken, läßt Oekolampad im zweiten Teil der „Billichen antwurt“ eine kurze deutsche Bearbeitung des „Antisyngramma“ folgen[1].

Im ersten Abschnitt begründet Oekolampad seinen Hauptsatz, daß „das brot nit wesenlich der leib Christi“ sei. Dabei weist er unter anderm den Vorwurf zurück, daß er damit das Abendmahl überflüssig mache; vielmehr sagt er: „wir wissen vil nützen der sacramenten in erbauwung der liebe, in seuberung der kirchen, in ůbung des glaubens, in freüd der dancksagung“; das alles geschehe gleich vollkommen, ob der Leib abwesend oder anwesend sei.

Im zweiten Abschnitt setzt sich Oekolampad mit der von den Gegnern vertretenen Theorie von der schöpferischen Kraft des Wortes auseinander; wie schon im „Antisyngramma“ trübt er auch hier seine Gedankenführung durch Anleihen bei der spiritualistischen Lehre vom innern Wort[2]. Keineswegs wolle er gegen die Allmacht Gottes reden. Auch gehe es nicht um das ewige Wort, von dem der Johannesprolog spreche. „Aber von der krafft des zeitlichen außgesprochen [!] wortes, wie weit die sich erstreck, sol red gehalten werden.“ Gewiß sei das Wort, das Gott selbst in der Schöpfung gesprochen habe, schöpferisch gewesen. Aber die Abendmahlsworte seien anderer Art; sie seien keine Befehlsworte wie das Wort: „Es werde Licht“, vielmehr seien sie nur Worte, die die Zeremonien, die der Herr eingesetzt

[1] Fol. Diij—Liij.
[2] Vgl. dazu Richard H. Grützmacher: Wort und Geist, 1902, S. 114ff.

habe, auslegten. „Lern, was das brot und weyn bedeüt, so wirt sich dann die verheissung auch finden im zeychen und im wort und wirt das zeychen selbs ein sichtbarlich wort seyn, das ist: durch sein bedeütung wirts eben das verkünden, das das wort verkündet." Die Gegner meinten, der Geist sei in die Worte verwickelt und von ihnen ungeschieden. Wenn dem jedoch so wäre, so würde keine Verkündigung des Wortes wirkungslos sein. „Aber das innerlich bestendig wort und das eußerlich, die seind so weyt von einandren als weyt das gesatz und die gnad." Darauf wende man ein, er, Oekolampad, wolle alles Predigen, alle Schrift und alle Zeremonien abstellen. Das sei jedoch keineswegs wahr. Vielmehr halte er die Verkündigung des Wortes und den Vollzug der von Christus eingesetzten Zeremonien für sehr nötig. Adam sei in wunderbarer Erleuchtung der Wahrheit geschaffen worden, aber durch die Sünde sei das Licht in ihm und uns verdunkelt, und wir seien in tiefen Kot gefallen. Damit wir nun wiederum erneuert würden in dem Geist unseres Gemüts, bedürften wir der Sporen, Stacheln und Feilen; das seien die Anfechtung des Kreuzes und das inbrünstige Verkünden des Wortes. Die machten den Menschen munter, daß er in sich gehe und das inwendige Licht der Wahrheit suche, von dem der Mensch erleuchtet werde. So gebe nicht das äußerliche Wort den Glauben, sondern Christus, nicht das äußerliche Wort tröste, sondern Christus, nicht das äußerliche Wort lehre und erleuchte, sondern der innerliche, heimliche, himmlische Lehrer Christus.

Nachdem Oekolampad im dritten Abschnitt einzelne Einwendungen persönlicher Art zurückgewiesen hat, sieht er sich im vierten Abschnitt danach um, ob nicht etwas da sei, das die beiden Auffassungen „vergleichen" könnte, „damit man mit der warheit auch frid einmals erlangete; es wer sunst creützes gnůg vorhanden". Drei Punkte nennt er, in denen man sich finden könnte. Erstens könnte man sich in dem Satze finden, daß das Sakrament ein „sichtbarlich wort" sei, zweitens darin, daß das, was wir äßen, in den Leib gehe, das, was wir glaubten, jedoch in die Seele, drittens endlich darin, daß wir beim Gebrauch des Sakramentes in erster Linie das Evangelium hörten, jedoch mit dem Unterschied, „das in den sacramenten darbey dem nechsten gedient werde".

Am 13. September 1526 kennt Luther Oekolampads „Billiche antwurt". Er schreibt darüber an Nikolaus Hausmann: er sei von Oekolampad herausgefordert worden; wenn er Zeit hätte, würde er sich an eine Gegenschrift machen; „doleo ex corde Ecolampadium, tantum virum, captum tam frivolis et nihili argumentis in ea secta sacrilega; Dominus misereatur eius"[1]! Am 28. Oktober stärkt er seinen Parteigänger Johann Frosch in Augsburg mit der Ankündigung: er brenne darauf, seinen Glauben noch einmal zu bekennen; bis jetzt hätten ihn Zeitmangel und der Satan daran gehindert;

[1] WA, Briefwechsel, Bd. 4, Nr. 1037.

doch werde er sich nun Mühe geben, „et Christo favente et vobis pro me orantibus", etwas herauszubringen[1]. Am 1. Januar 1527 meldet er Johann Agricola: „ego accingor in swermerinos spiritus; ora Deum pro me, ut satanam conterat"[2]! Ähnlich schreibt er am 10. Januar an Nikolaus Hausmann und drückt noch einmal sein Bedauern aus, daß der „nobilissimus vir Oecolampadius" in einen solchen Abgrund gefallen sei, „pulsore satana"[3]. In der Tat erschien auf die Frankfurter Frühjahrsmesse 1527 bei Michael Lotther in Wittenberg die Schrift: „Das diese wort Christi: ‚Das ist mein leib' etc. noch fest stehen wider die schwermgeister"[4].

Um die Jahreswende 1526/27 hatte Zwingli von der im Wurfe befindlichen Gegenschrift Luthers vernommen und am 3. Januar die Meldung an Oekolampad weitergegeben: Luther unterbreche seine Vorlesungen, „ut in te scribendi satis sit ocii"[5]. Am 24. April sodann hat Oekolampad das Werk von der Frankfurter Messe her erhalten. Er nennt es ein giftstrotzendes Buch; was wohl mit der Kirche Christi geschehen werde?; mächtig sei der Raum, der dem Satan gegeben sei, mächtig der Zorn Gottes über die Menschenkinder; die Straßburger wünschten, daß in erster Linie Zwingli antworten solle; auch sie selbst würden vielleicht etwas unternehmen; doch auch er, Oekolampad, könne, da er am meisten angegriffen sei, nicht ganz schweigen[6]. Am 1. Mai ist ein neuer Brief der Straßburger eingetroffen mit dem Rat, nur Zwingli solle gegen Luther schreiben, während Oekolampad den Kampf gegen Jodocus Clichtoveus und John Fisher[7] aufnehmen möge; doch billigt Oekolampad diesen Rat nicht[8]. In der Tat erklärt sich am 11. Mai Martin Butzer damit einverstanden, daß auch Oekolampad antworte; nur möchte er wünschen, „ut esset apologiarum vestrarum aliqua diversitas, ne non omnino eadem uterque tractaretis"[9]. Am 22. Mai kann Oekolampad bereits einige Bogen des Werkes gedruckt an Zwingli schicken: er habe sich nicht aller Bitterkeit enthalten können; „adeo difficile est depellere et contemnere tot convitia, tot mendacia, tot insidias"[10]. Am 31. Mai geht eine weitere Bogensendung nach Zürich[11]. Am 8. Juni endlich beendigte Cratander den Druck des Werkes; es trug den Titel: „Das der miszverstand d[octor] Martin Luthers uff die ewig-

[1] WA, Briefwechsel, Bd. 4, Nr. 1044.
[2] WA, Briefwechsel, Bd. 4, Nr. 1066.
[3] WA, Briefwechsel, Bd. 4, Nr. 1072.
[4] WA, Bd. 23, S. 38ff.; Beiträge, S. 219, Nr. 15; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 473.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 433; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 569.
[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 482; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 607.
[7] Vgl. dazu unten S. 329ff.
[8] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 484; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 614.
[9] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 485.
[10] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 487; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 624.
[11] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 490; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 625.

bstendige wort: ‚Das ist mein leib' nit beston mag, die ander billiche antwort Joannis Ecolampadii"[1]. Etwa zehn Tage später erschien in Zürich die Zwillingsschrift Zwinglis: „Das dise wort Jesu Christi: ‚Das ist min lychnam, der für üch hinggeben wirt' ewigklich den alten eynigen sinn haben werdend ..."[2].

Oekolampad ist nicht verwundert, daß Luther auf den Plan getreten sei. Auch er selbst habe ihn ja dazu aufgerufen, „ob wir einmal der sach zů end kemen unnd mit friden die warheit einhelliklich bekanten". Allerdings sei Luther nun hervorgetreten nicht wie ein Lehrer, sondern wie ein Lästerer, nicht wie ein Freund, sondern wie ein Feind, nicht wie ein Vater, sondern wie ein Haderer. Aber auch darob erschrecke er, Oekolampad, nicht, weil eben „die warheit uff unser seiten von Gotts gnaden noch so krefftig, das sie sich allererst gwaltiklich setzet"[3].

Seiner „Anbietung des fridens" brauche er sich nicht zu schämen, wie sehr auch Luther dagegen tobe. Er rede nicht deswegen zum Frieden, weil ihm die Sakramentsfrage klein und unbedeutend sei; vielmehr glaube er, „das der irsal vom sacrament sey ein grundtsupp der grösten irsal und anreitzung des zorn Gottes". Aber darum mahne er zu christlicher Einigkeit, zu Frieden und Liebe, weil in Zank und Hader der Same des göttlichen Wortes keine Frucht bringe[4].

Wenn Luther ihm, Oekolampad, vorwerfe, daß er auf seine Vernunft poche, so solle vielmehr Luther zusehen, ob seine Vernunft überwunden sei, solange sein Glaube „solche frucht der liebe" gegen einen Friedfertigen hervorbringe. Er, Oekolampad, dürfe jedenfalls bekennen, daß er gerade seiner Vernunft zum Trotz sich aller Artikel des Glaubens in seinem Herzen erfreuen dürfe. Und wenn er die Lehre von der Realpräsenz ablehne von dem Satze aus, daß der Leib Christi im Himmel sei, so habe er diesen Satz nicht aus der Vernunft[5].

Der Vorwurf Luthers, daß Oekolampad und Zwingli die rechte Hand Gottes an einen Ort zwängen und Christus zu dieser rechten Hand Gottes „auff einem sammaten polster" sitzen und ihm die Engel „singen, geigen. klingen und spilen" ließen, sei eine ungeheure Vergröberung ihrer Meinung, Die rechte Hand Gottes sei vielmehr die allgegenwärtige Kraft und Weisheit Gottes, und Christus nehme seiner göttlichen Natur nach teil an dieser Majestät und Glorie. Der menschlichen Natur nach weile er jedoch in der Seligkeit des Himmels. Wenn dem nicht so wäre, wie könnte es dann heißen, daß unser nichtiger Leib werde gleichförmig seinem verkläreten Leibe

[1] Bibliogr. Nr. 143.
[2] Corp. ref., Bd. 92, S. 795ff.
[3] Kap. 1.
[4] Kap. 2.
[5] Kap. 4.

(Phil. 3, 21)? Wie allerdings Christus im Himmel sei, sitzend oder stehend oder gehend, stehe uns nicht zu, zu wissen. Wenn dagegen Luther behaupte, daß der Leib Christi „umb und umb" sei, so sei damit die Wahrheit des Leibes aufgehoben[1].

Den Einwand, daß bei der Annahme der Realpräsenz Christi Leib trotz Auferstehung und Himmelfahrt weiterhin durch der Sünder Hände verunehrt werde, weise Luther durch die Behauptung zurück, daß diese Erniedrigung Christi im Abendmahl „on alle seine empfintnüsz unnd schmertzen" geschehe. Das könnten, sagt Oekolampad, auch „die meszknecht unnd die blůtverkeüffer Christi" antworten. Allerdings sei der Greuel der Päpstler darin verderblicher und abgöttischer, daß sie der Messe zugleich einen Teil der Genugtuung für die Lebenden und die Toten zuschrieben. Die Lutherischen dagegen kämen zum Nachtmahl, nicht um zu geben, sondern um Gnade zu nehmen, und ihre „pfaffen" brächten nicht ein Opfer dar, wohl aber teilten sie den Menschen aus; „sie můssen je auch ettwas haben, damit sie gnadherren bleiben". Wenn Luther ferner sage, wir setzten Christum an einen besondern Ort, wie man einen Vogel in den Käfig setze, so sei darauf zu erwidern, daß der Himmel den Gläubigen kein Käfig sei; dagegen sei vielmehr dieses Erdreich ein Käfig und Kerker. Davor wolle uns Gott behüten, daß wir Christus, nachdem er im Himmel sei „in den lustigisten und reinsten wonungen der engel und heilgen", „widerumb wőllen heissen absteigen in disen unsern kercker"[2].

Zwei weitere Kapitel[3] handeln von Joh. 6 und „dem geistlichen essen des leibs Jesu Christi". Oekolampad sagt da: „Wie würt man aber gespeyset? Ey das geschicht durch die krafft Christi; dan sein wort, die er innerlich in das hertz redet, so er das erleuchtet, die seind der geist und das leben; da würt man lebendig, gottgelert, glaubig, freüdig und inbrünstig durch den innerlichen leermeister." Eine andere Formulierung lautet: „Unnd ist uns hie der leib Christi ein geistliche speisz, die wir auch gemein gehabt mitt den våttern und propheten, welche von Christo geweissaget haben, ja mitt allen, in welchen der glaub durch die lieb thåttig. Dan die alle hat gemacht und macht der geist lebendig, sie haben das sacrament empfangen oder nit. Unnd ein jeder isset den leib Christi geistlich, der da glaubet, das der eddel unnd gőttlich leib von unsert wegen gelitten unnd gestorben. Dann wo der glaub warhafftig erfunden würt, da würt die seel auch warlich gespeiset." Diese Lehre vom geistlichen Essen sei keineswegs wider die Schrift: „wir wellen auch kein tüppflin ausz der geschrifft verruckt haben, were uns wol als leid als im".

Das Wort des Irenaeus: „πῶς τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν

[1] Kap. 5.
[2] Kap. 6.
[3] Kap. 8 u. 9.

καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ Κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην;... οὕτω καὶ τὰ σώματα ἡμῶν, μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα"[1] hatte Luther dahin ausgelegt, daß unser Leib gespeist werde mit dem Leib und Blut des Herrn, auf daß er ewiglich lebe und nicht verwese, wie die Ketzer sagten[2]. Dieser Auslegung Luthers hält Oekolampad eine andere entgegen: „so wir bezeügen den glauben, das Christus aufferstanden unnd gen himmel gefaren, da werden die ketzer kein auszflůcht haben, seitenmal wir ongezweiflet sein, das Christus dem fleisch nach unser brůder, unnd wir in sacramenten so hohe verheissung haben, das er darumb für uns gestorben, das wir lebten und aufferstünden". Aus Joh. 6 gehe hervor, „das der geist lebendig mache, und so wir in Christum glauben, so würt sein geist uns nit allein an den seelen, sonder auch am leib låbendig und onverwesenlich machen. Dann er uns am jüngsten tag würt ufferwecken, ob wir auch die sacrament des leibs unnd blůts, doch on verschmehung, nimmer entpfiengen. Ausz wólchem folgt, das die entpfahung des sacraments für sich selbs das onverwesenlich låben nit gibt"[3].

In ähnlicher Weise sucht Oekolampad Luther[4] das Wort des Hilarius: „si vere Verbum caro factum est, et vere nos Verbum carnem cibo dominico sumimus, quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est[5]?" zu entwinden, indem er sagt, dadurch werde die rechte vollkommene Einigkeit hergestellt, daß Christus uns seinen Geist gebe und wir durch Vertrauen blieben durch ihn in ihm und Gott, und er bleibe in uns, so er uns die Gnade verleihe, ihm wohlgefällig zu leben in Gehorsam und Liebe, wie er uns ein Vorbild gelassen habe. Das Bildnis des Himmlischen tragen, heiße an dieser Stelle „warlich vereinbart sein[6]".

Wenn Luther sage, fährt Oekolampad fort, des Glaubens höchste Art und Tugend sei es, nicht zu wissen, wozu etwas nutz und not sei, so sei das durchaus richtig; denn der Glaube wisse, daß alle Gotteslehre und -verheißung nutz und gut sei. Und wenn Christus gesagt hätte, man solle seinen Leib leiblich essen, und er wolle auf allen Altären leiblich sein, würde er es gerne glauben. Aber da es nur von Menschen gesagt werde, so sei es doch wohl vor Gott noch erlaubt, sie zu fragen, was für einen Nutzen die leibliche Nießung über die geistliche hinaus bringe[7].

Was sodann das Wort betreffe, so sei es gewiß nützlich und gut; denn es diene zur Stärkung des Glaubens, zur Überwindung der Sünde, des Teu-

[1] MSG, Bd. 7, Sp. 1027ff.
[2] WA, Bd. 23, S. 235.
[3] Kap. 13.
[4] WA, Bd. 23, S. 237.
[5] MSL, Bd. 10, Sp. 246.
[6] Kap. 14.
[7] Kap. 15.

fels, des Todes und der Hölle und alles Übels und fördere den Gehorsam Gott gegenüber, „dardurch wir in preisen, die engel erfreüwen unnd alle creatur erlustigen". Aber allerdings gebe er, Oekolampad, dem äußerlichen Wort nicht soviel zu wie die Syngrammatisten und Luther. Denn das Wort, auch wenn es göttliche Wahrheit und göttlichen Befehl verkünde, enthalte doch nicht selbst das Leben und die Gnade; und so enthalte auch das Abendmahlswort nicht Leib und Blut selbst[1].

Wenn Luther sage, nach Oekolampad trage das göttliche Wort eitel geistliche Dinge vor und handle keine äußerlichen leiblichen Dinge, und wenn er darin Samen von Müntzer und Karlstadt, „die auch nichts eusserlichs wolten leiden, bis das sie gantz und gar ym fleisch ersoffen", finde[2], so müsse er, Oekolampad, darauf antworten: „was hab ich mitt Müntzer und Carlstadt ze schaffen?; den einen hab ich nie gesehen, mit dem andern nit meer dan einmal gessen unnd doch als mit einem onbekanten"[3].

Weiterhin hatte Luther den Schwärmern vorgeworfen, daß sie aus dem Abendmahl ein bloßes Symbol machten, „dabey man die Christen eusserlich erkenne"[4]. Demgegenüber verweist Oekolampad auf den zu Basel[5], Straßburg und Zürich gehaltenen Brauch, „das wir getreülicher die verkündigung unnd gedechtnusz des leidens Jesu Christi haltenn, der für uns dargeben würt. Wir lassen auch ernstlich ermanung vorhin gan zu verhieten alle leichfertikeit, warnen gnůgsam, dz man hie nit bauchspeisz, sonder die speisz der seelen sůchen soll. Es ist offenlich, dz wir die wort des Herren nachtmals treülich verkünden, wie sie bey s[ant] Pauls auff das heyterst beschriben sein, indem wir die wort gőtlicher verheissung im glauben zů begreiffen ermanen. Wie kan dan Luther so frevel sein und uns für solche leüt dargeben, gleich als wir des glaubens nichts achteten unnd kein sacrament hetten, das uns das wort des glaubens heiligt." Zu dieser Verkündigung und diesem Gedächtnis trete zweitens der Dank: „wir loben Gott im himmel seiner gůtthat durch Christum". Drittens sei dann allerdings dieses Sakrament auch ein Zeichen, „damit wir uns under einander sollen kennen, nicht gegen Gott, damit wir die lieb undereinander ůben unnd erhalten. Ey wir nemmen hie nit auff die eigennützig auffrůrische lieb, aber die iren anfang in Got hat, seitmal Christus für uns gestorben, das wir lieben alle die glidder, für die er gestorben, ja begeren, ir diener zů werden unnd darmit gerüst stan in gedult und demůt[6]".

Nachdem Oekolampad im Schlußkapitel für Martin Butzer, wie dieser

[1] Kap. 16.

[2] WA, Bd. 23, S. 261; zum Spiritualismus Oek.s vgl. oben S. 295 u. 311.

[3] Kap. 17; zum Verhältnis Oek.s zu Karlstadt und Müntzer vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 226 u. 278.

[4] WA, Bd. 23, S. 269.

[5] Vgl. dazu unten S. 432ff.

[6] Kap. 18.

gebeten hatte, eingetreten war, weist er Luthers Warnung an die Ratsherren von Basel und Straßburg, vor dem Wiederaufleben des Müntzerschen Geistes auf der Hut zu sein[1], zurück: „unser gnedige hern wissen unsern wandel, wissen auch wol, dz wir treülich leeren gehorsam zů sein der oberkeit, leeren den friden halten gegen mengklichen, auch leeren gůts umb bôsz thůn." Was Luthers Schrift gegen die Bauern betreffe, so habe er, Oekolampad, sie weder gelobt noch gescholten. Es gebe allerdings verständige Leute, die den Aufrührerischen ebenso abgeneigt seien wie Luther, aber dennoch seine Schrift nicht loben könnten. „Ich hab ein mittleiden mit den frommen herren und bawren und hab gleichen eiffer wider die onbarmhertzigen tyrannen und tobende auffrůrer. Gott sey lob, meine gnedige herren hie zů Basell haben sich in der und andern dergleichen handlung fürsichtiklich gehalten. Der gebe in weiter gnad[2]!"

Am 12. August 1527 weiß Luther um die Antworten Zwinglis und Oekolampads[3], hat sie aber noch nicht gesehen[4]. Am 16. September ist Melanchthon in Jena in ihrem Besitz und erteilt Luther Ratschläge für eine Beantwortung[5]. Am 1. November hat auch dieser selbst Einblick in die Schriften erhalten und ist zu einer Antwort entschlossen[6]. Am 14. Dezember meldet er an Nikolaus Hausmann, diese solle zur Frankfurter Frühjahrsmesse erscheinen und werde die letzte sein[7]. Am 5. Februar 1528 schreibt er an Spalatin, sein „Antiswermerius" sei unter der Presse[8]. Am 28. März war er in der Lage, Freiexemplare der Schrift nach Nürnberg zu senden[9]. Sie trug den Titel: „Von abendmal Christi, bekendnis" und war bei Michael Lotther in Wittenberg gedruckt worden[10].

Am 9. April 1528 schreibt Capito über das Werk an Oekolampad; Zwingli werde „contumeliosissime" behandelt; es müsse geantwortet werden; aber Oekolampad möge diese Aufgabe Zwingli überlassen; gegen diesen werde „odiosius" losgefahren, und er könne die Unschuld Oekolampads frei-

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 473.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 488. — Köhler a. a. O., S. 540, verweist auf eine Stelle im 3. Kapitel, wo Oek. von einer „sakramentlichen" Anwesenheit Christi im Abendmahl rede. Oek. meint aber damit nichts anderes als die symbolische Anwesenheit des Leibes Christi im Sakrament, d. h. im heiligen Zeichen des Brotes. Auch sonst kann ich nicht finden, daß sich Oek. durch Luther „die Konstruktion" habe „in Unordnung" bringen lassen (Köhler a. a. O., S. 541). Er vertritt in der vorliegenden Schrift nicht mehr und nicht weniger, als was er positiv und negativ seit Ende 1524 vertreten hatte.

[3] WA, Briefwechsel, Bd. 4, Nr. 1128.

[4] WA, Briefwechsel, Bd. 4, Nr. 1130.

[5] WA, Briefwechsel, Bd. 4, Nr. 1145.

[6] WA, Briefwechsel, Bd. 4, Nr. 1164.

[7] WA, Briefwechsel, Bd. 4, Nr. 1183.

[8] WA, Briefwechsel, Bd. 4, Nr. 1218.

[9] WA, Briefwechsel, Bd. 4, Nr. 1247.

[10] WA, Bd. 26, S. 241ff.; Köhler, a. a. O., Bd. 1, S. 558ff.; 619ff.

mütiger verteidigen; wenn beide antworteten, könnte der Leser Vergleiche anstellen und Unterschiede feststellen[1]. Auch Butzer schrieb an Oekolampad, Luther stimme mit ihnen überein, „quantum quidem ad praesentiam corporis Christi attinet"; er behaupte nämlich, daß der Leib Christi im Brot „definitive, non circumscriptive" sei, und daß die „unio" zwischen Brot und Leib „sacramentalis" sei, aber nicht von der gleichen Art, wie die Einheit von Gottheit und Menschheit Christi[2]. Am 20. April setzt Oekolampad Zwingli auseinander, daß es ratsam sei, daß er, Oekolampad, wenigstens auf das antworte, worin Luther im besonderen ihn angreife; Zwingli dagegen möge die allgemeinen und ebenso die besonders gegen ihn gerichteten Teile zur Erwiderung übernehmen[3].

Während weiterhin über die Antwort an Luther verhandelt wurde[4], traf in Basel ein Exulant ein, der nach Wittenberg unterwegs war. Oekolampad gab ihm am 21. Mai einen Brief an Melanchthon mit[5]. Er möge auf Grund dieser Zeilen, schreibt Oekolampad, urteilen, ob die sogenannten Schwärmer, wirklich „a pietate, quae in Christum", abgefallen seien, und möge den Brief dann, wenn in Wittenberg soviel Freiheit herrsche, auch „illis primatibus" vorlegen[6]. Ihr Glaube und Bekenntnis sei: „Christum filium Dei et Mariae passum et a mortuis redivivum, idque nobis in novitatem vitae." Es sei kein Grund vorhanden, sie „sacramentorum hostes vel sacramentarii" zu nennen. Den Gebrauch der Elemente, wie sie Christus empfohlen habe, verwürfen sie nicht; aber sie hingen auch nicht so an ihnen, daß sie nicht zu einer Schau der göttlichen Verheißungen mit den Augen des Geistes vordrängen. Er habe in Luthers „Bekenntnis" einige Dinge gelesen, „quae a mea sententia non abludunt", anderes dagegen weiche „δὶς διὰ πασῶν" ab. Er wünsche nichts so sehr, als „simul pure sentire et uno ore Christum praedicare". Melanchthon möge berichten, ob von Wittenberg her „aliquid spei" sei. Ob auch er, Oekolampad, Luther antworten werde, wisse er noch nicht; jedenfalls werde es Zwingli tun.

Mitte Juni ist Oekolampad zur Mitarbeit an der Antwort an Luther nach den im Brief vom 20. April dargelegten Richtlinien entschlossen[7]. In der Nacht zum 21. Juni beginnt er mit der Arbeit[8] und sendet das Manuskript um den 10. Juli herum durch seinen Famulus Konrad Hubert nach

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 566.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 567; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 714; vgl. dazu WA, Bd. 26, S. 247.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 568; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 715.
[4] Vgl. Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 571, 573, 575, 578.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 579.
[6] Oek. wollte ursprünglich an Mel. und Luther schreiben (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 578); nach dieser Bemerkung zu schließen, wurde nur der Brief an Mel. geschrieben.
[7] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 586; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 728.
[8] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 587; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 730.

Zürich[1]. Die Überwachung des Druckes übernahm Pellikan[2]. Ende August oder Anfang September konnte Froschauer das Werk herausgeben; es vereinigte in sich Zwinglis und Oekolampads Arbeit und trug den Titel: „Uber d[octor] Martin Luters bůch, ‚Bekentnusz' genant, zwo antwurten, Joannis Ecolampadii und Huldrychen Zuinglis"[3].

Während Zwingli seine Antwort „den frommen christlichen fürsten Joansen, herzogen zů Sachsen, unnd Philippen, landtgraffenn zů Hessen" zueignet, richtet Oekolampad die Widmung seines Beitrages an Zwingli, um, wie er in seinen Briefen von Mitte Juni und vom 21. Juni begründet hat, nicht zu Fürstendienerei genötigt zu werden und sich zugleich freier über Luther aussprechen zu können. Er führt darin aus: „Alles unser schreiben und leeren ist darauff gericht, dz von den sacramenten gehalten werde, was sich darvon gebürt zů halten, und das inen ir billiche eer bewysen werde. Ob wir schon nit so fleischlich, so grob, so capernaitisch von sacramenten handlen, sind wir darumb nit sacramentstürmer." „Wo wir verleugneten, dz Christus, der sun Gotts, nit umb und umb sein krafft hette, zů würcken mit den sacramenten als mit den worten, und nit auch wunderbarlich würckte, so were es kein wunder, das man also sich uns widersatzte. Es hat aber glatt nit die meinung. Die gheimnusz des gloubens verkünden wir mit den sacramenten." Auch die Widersacher müßten zugeben, daß die Vereinigung des Leibes Christi mit den Elementen nur eine sakramentliche Vereinigung sei, und daß der Leib sich nicht „circumscriptive oder localiter" im Brot befinde. Allerdings sprächen sie davon, daß er sich „sunst unbegriffllcher weisz" im Brot befinde; aber das komme dem Leib ebensowenig zu als dem Geist Fleisch und Bein[4].

Im ersten Teil seiner Antwort sodann begründet Oekolampad, daß der Tropus der Einsetzungsworte möglich sei[5]. Sein Hauptsatz lautet nach wie vor: „Das brot ist ein sacrament oder ein heilig zeichen des leibs Christi"[6]. Über den Sinn des Abendmahls sagt er dann fernerhin: „Hierumb ist uns

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 590; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 734; der persönliche Brief an Zwingli, den Hubert mitnimmt, ist vom 9. Juli datiert; die Zueignung der Schrift trägt jedoch erst das Datum des 10. Juli (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 591).

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 595; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 750.

[3] Bibliogr. Nr. 155; vgl. Köhler a. a. O., S. 644ff.

[4] Fol. 115ff.

[5] Den Teil, der sich mit Oek. auseinandersetzt, hatte Luther mit den Worten begonnen: „Den Ecolampad wollen wir nu auch hőren, wie derselbige antworte, welchen ich noch hoffe, das ers nicht mit dem Zwingel ynn allen stůcken halte, sondern allein ym sacrament und tauffe. Gott helffe yhm eraus, Amen. Droben habe ich zwar beweiset, das Ecolampads tropus ym abendmal nicht sein kan noch sol; denn er kans nicht beweisen. Uber das, so ists auch ein verkereter, unartiger tropus widder alle tropos der schrifft, das man greiffen mus, es sey ein mutwillich getichte. Das mus ich klar machen" (WA, Bd. 26, S. 379).

[6] Fol. 118.

ein sacramentlich zeichen eyngesetzt worden, zů vereinbarung des volcks dienlich, in welchen uns verkündt wurde, warinn und warumb wir dancksagen miteinander; namlich sind wir danckbar, das wir durch den tod Christi erlőszt sind und sein verdienst uns auch zůgeteylt werde; dises aber hat sőllen in einem eusserlichen zeychen bevolhen werden." Als Verkündigung der Kreuzestat Christi, als Danksagung und als Gemeinschaft der Glieder Christi bezeichnet also auch hier Oekolampad wieder den Sinn des Abendmahls[1]. Oder an einer andern Stelle sagt er: „Das der leyb Christi uns geistlich zů einer speysz und sein blůt zů einem tranck verordnet sye", stehe nach Joh. 6 fest, „da er sein fleisch ein brot unnd speysz nennet unnd sein blůt ein tranck. Disz brot ist ein zeytlang sovil als beschlossen gewesen, und was ein brot der engel, den menschen unerkannt. Aber als sich Christus für uns in den tod hat geben, da ist er uns zů einer speysz worden, da ist das brot gebrochenn worden, damit es, wie es vom vatter in ewigkeit versehen, auszgeteylt wurde uns zů einer speysz." Das gleiche gilt vom Blute Christi. „Wir erkůlen und erfrischen mit frőuden unser hertz, das unns durch Christum unser sünd verzigen sind, als mit einem geystlichen tranck. Unnd darzů ist verordnet das blůt Christi Jesu, durch welches auch der bund versichret ist, unnd mit im ist er, ein oberster priester, in das heyligthůmb, einmal zů versůnen den vatter, eyngangen[2]." Brot und Wein besäßen eine vorzügliche Gleichniskraft: „Ist nit die gleichnusz gantz reychlich da, so das brot das låben enthelt, und der mensch im brot låbt, und der wein dz hertz erquickt von forcht, wie dann wir auch durch den tod Christi haben das låben erfunden und durch sein blůtvergiessen frid, frőud, růw und jubilierung unser conscientz und seelen? Ist dann erfrőwung der conscientzen anderstwohar, dann ausz verzeichung der sünd und erkantnus des bundts mit Gott dem vatter im blůt Christi Jesu?" Leben und Freude, als die „hőchsten stuck", seien also in Brot und Wein „wol abconterfeyt"[3].

Im zweiten Teil möchte Oekolampad zeigen, daß es nicht nur möglich sei, die Einsetzungsworte als Tropus zu verstehen, sondern daß es notwendig sei, es zu tun. Zunächst weist er darauf hin, daß auch Luther der tropischen Auffassung des Abendmahls in verschiedener Beziehung nahezukommen scheine. Die Einheit von Brot und Leib sei auch nach Luther nicht dieselbe wie die von Vater und Sohn in der Trinität oder wie die von Gottheit und Menschheit in der Person Christi. Damit ist Oekolampad „wol zůfriden". Auch darüber freut er sich, daß das Brot nicht in der Weise Fleisch sei, wie etwa ein Feuer ein Engel genannt werden könne auf Grund des Wortes: Gott mache seine Diener zu Feuerflammen. „Hie mőchten wir schier zur einigkeyt kommen." Aber die Einigkeit besteht nur im Nega-

[1] Fol. 124.
[2] Fol. 126f.
[3] Fol. 130.

tiven. Positiv versteht Luther unter der „sacramentlichen einigung“, der „unio sacramentalis“ von Brot und Leib, doch etwas anderes als Oekolampad. Oekolampad sieht das deutlich: „dann wir bsorgen můssend, er verstand etwas anders durch die sacramentlich eynigkeit oder sacramentlich wesen.“ Für Oekolampad besteht die „unio sacramentalis“ darin, daß eine sichtbare Materie etwas Unsichtbares bedeutet, für Luther dagegen darin, daß das Bedeutende, das Brot, und das Bedeutete, der Leib Christi, wesenhaft vorhanden sind[1]. So sieht sich Oekolampad doch genötigt, zu weiterer Ablehnung überzugehen. Er tut es vor allem dadurch, daß er die örtliche Begrenztheit aller Leiblichkeit als zu ihrem Wesen gehörig behauptet. Die Engel und Teufel bedürften „keiner statt“; denn sie hätten keine Leiblichkeit. Noch viel weniger werde Gott „in ein statt begriffen“. Die Leiber aber seien mit andrer Eigenschaft erschaffen worden. Daraus folge, daß die Leiber, auch wenn wir sie nicht erkennen könnten, immer mit ihrem Maß an einem bestimmten Ort seien. Wenn also von Christi Leib gesagt werde, daß er durch einen Stein oder eine Türe gegangen sei, so sei er nicht durch die Türe gekommen wie ein Engel oder Teufel, sondern als ein Leib, der sein Maß gehabt habe, wenn dieses auch noch so klein gedacht werden möge[2]. Von da aus lehnt Oekolampad nicht nur ab, daß der Leib des gen Himmel gefahrenen Christus zugleich „circumscriptive“ oder „localiter“ — das behauptet auch Luther nicht —, sondern auch, daß er „definitive“ und „repletive“ in Brot und Wein sei[3]. Der christliche Glaube begreife in sich, daß wir im Leibe auferstehen werden; gewiß sei das ein geistlicher Leib; aber das heiße nicht, daß der Leib zum Geist werde — „o neyn, dann sunst wåre Christus vergeblich aufferstanden“ —, sondern daß der Leib dem Geist gehorsam leiste. Oder worin unterschiede sich ein Leib ohne leibliche Dimension von einem Geist? „Hierumb so ist nitt eben die vernunfft, die unns weret, dem Luter anzůhangen, aber der glaub, das wir in einem waren leyb

[1] Fol. 133ff.

[2] Fol. 142.

[3] Das „Circumscriptive-“ oder „Localiter“-Sein definiert Luther (WA, Bd. 26, S. 327ff.) als das gewöhnliche Sein eines Körpers in einem andern, wie des Menschen in der Luft, des Holzes im Wasser, des Weines im Faß. Das „Diffinitive“-Sein sei ein unbegreifliches Sein, „wenn das ding odder cörper nicht greifflich an eim ort ist und sich nicht abmisset nach dem raum des orts, da es ist, sondern kan etwa viel raums, etwa wenig raums einnemen“; „also kan ein engel odder teuffel ynn eym gantzen hause odder stad sein, widderumb kan er ynn einer kamer, laden odder bůchsen, ja ynn einer nusschalen sein“; „auff solche weise war der leichnam Christi, da er aus dem verschlossen grabe fur und zu den jungern durch verschlossene thůr kam“. Das „Repletive“-Sein endlich sei ein übernatürliches Sein, nämlich „wenn etwas zugleich gantz und gar an allen örten ist und alle örte fullet und doch von keinem ort abgemessen und begriffen wird nach dem raum des orts, da es ist; . . . diese weise ist uber alle mas uber unser vernunfft unbegreiflich und mus allein mit dem glauben ym wort behalten werden.“

werden aufferston[1]." Diese Verneinung der Allgegenwart des Leibes Christi zerreiße keineswegs die Person Christi[2], aber sie sei notwendige Folge des christlichen Glaubens: „So Christus an sich gnommen hat die menscheit, hat er ir nitt abgenommen ir masz, damitt es ein ware menscheyt were, unnd wir inn für unseren brůder mőchtend haltenn, darauff auch der gantz glaub dringt. In dem ist Christo geben der nam über allen namen, das er Gott und mensch und aber warer Gott unnd mensch. Nimm im die allmechtigkeit und hőchste weyszheit, so ist er nit warer Gott; nimm im die glidmasse und stattbesitzung, so ist er nit warer mensch[3]."

Im dritten Teil unternimmt Oekolampad die Ablehnung von achtunddreißig einzelnen „gegenwürff" Luthers. Der Behauptung Luthers gegenüber, daß im Abendmahl Vergebung der Sünden sei, führt Oekolampad aus: Am Kreuz habe Christus genug getan für uns. Wer das im Glauben annehme, der habe Verzeihung der Sünden. Aber diese dürfe nicht den Elementen „als würckenden oder verleyhenden" zugeschrieben werden. „O nein, dann es stadtGott allein zů, aber man gibts inen zů als verkündenden"[4]. Neben die Verkündigung tritt dann sofort aber die Bezeugung und Danksagung: „Welcher Christ empfaht wirdigklich die zeichen des neüwen testaments, der bezeügt, das er das neüw testament hab, und das im Christus die sünd verzigen hab. Wo aber wir wőltend in empfahung der sacramenten die verzeihung der sünd mer empfahen dann dancken, das sy uns verzygen syend, so were es offenbar, das wir das neüw testament nit hettend noch auch verzeihung der sünd[5]."

Im Schlußabschnitt zieht Oekolampad das Fazit, daß er von Luther unbesiegt sei: je länger er seine Gründe ansehe, desto fauler seien sie. Wolle Luther aber wirklich von der „sacramentlichen einigkeyt" „christenlich" reden[6] und habe er Lust zum Frieden, so bedürfe es des Haderns nicht. Denn dann werde man, auch bei verschiedener Formulierung, bald einig in der Wahrheit. „Die wőlle uns Gott der gůtig vatter von tag zů tag in dem und allen anderen sachen, zů vőlle der erkantnus Christi dienstbar, reichlich mittheylen und meren. Amen[7]."

8

Noch zwei andere Männer traten aus dem evangelischen Lager mit Oekolampad in Auseinandersetzung über das Abendmahl: Jakob Strauß und Johannes Haner.

---

[1] Fol. 143f. [2] Fol. 145. [3] Fol. 146. [4] Fol. 160. [5] Fol. 160.
[6] Vgl. zu der von Luther vertretenen „unio sacramentalis" Köhler a. a. O., S. 634.
[7] Fol. 166.

Jakob Strauß[1], ein geborner Basler, Vorkämpfer der evangelischen Sache in Hall im Inntal, in Wertheim und in Eisenach, hatte sich infolge des Bauernkrieges genötigt gesehen, aus dem Thüringischen zu fliehen, und hatte sich nach Nürnberg zurückgezogen. Dort hörte er zunächst gerüchtweise, daß Oekolampad zur symbolischen Abendmahlslehre übergegangen sei; und dann kam ihm die „Genuina expositio“ in die Hände. Darauf wandte er sich am 7. Oktober 1525 brieflich an Oekolampad[2]: Er habe ihn bis jetzt als „gaudium meum“ und „corona mea“ verehrt. Aber dann sei ihm zu Ohren gekommen, daß der „apostolus Basiliensium meorum“ dem „divinissimo eucharistiae sacramento“ Leib und Blut des Herrn entziehen wolle. Da habe er ins Auge gefaßt, trotz dem, was er alles schon erduldet habe, nach Basel zu eilen, um sich mit Oekolampad auseinanderzusetzen. Aber durch das Erscheinen der „Genuina expositio“ sei nun, wenn sie wirklich von ihm stamme, alle Hoffnung auf eine ersprießliche Auseinandersetzung dahingefallen. Doch möchte er ihn wenigstens schriftlich ermahnen, „doctrinas hominum, quos tu maxime in tropicas sententias citasti, et errabundae rationis humanae pervestigationes“ fahren zu lassen. Wenn er von Oekolampad beruhigende Zusicherungen erhalte, so werde er nichts gegen ihn unternehmen[3]. Am 18. Oktober schrieb Oekolampad an Zwingli, Strauß verlange von ihm, die Menschenlehren fahren zu lassen, als ob er diesen mehr als dem Worte Gottes glaube[4]. Strauß selbst scheint er nicht geantwortet zu haben[5].

Unterdessen siedelte dieser nach Schwäbisch-Hall zu Brenz über und schrieb von dort am 9. November einen neuen Brief an Oekolampad. Er könne jetzt nicht mehr daran zweifeln, daß Oekolampad die tropische Auffassung des Abendmahls vertrete und mit Karlstadt und Zwingli nicht den Papisten, sondern der Kirche, die eben wieder Christus zu atmen beginne, „carnem et sacrosanctum sanguinem e pane benedicto“ raube. Er möge doch erwägen, welchen Gefahren und Bedrohungen er die „fragiliora Jesu Christi membra“ aussetze, wenn er neue Spaltung in die eben erst aufbrechende „evangelica praedicatio“ hineintrage[6]. Dieses Mal erhielt Strauß eine Antwort von Oekolampad; sie soll nach dem Bericht Straußens gelautet haben, daß der Geist Straußens dem Geist Oekolampads zu gering sei, als daß er ihn in solchen Sachen lehren könne[7]. Oekolampad faßt den

---

[1] Vgl. Hermann Barge: Jakob Strauß, ein Kämpfer für das Evangelium in Tirol, Thüringen und Süddeutschland, 1937.

[2] Der Brief wurde durch den Basler Leonhard Wentz überbracht (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 300).

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 283.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 287; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 394.

[5] Strauß in seiner eben zu nennenden Schrift gegen Oek. fol. Kij.

[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 300.

[7] Strauß in seiner eben zu nennenden Schrift gegen Oek. fol. Kij.

Inhalt dahin zusammen: Strauß solle sich um eine andere Sache bemühen, da er „huic provinciae impares haberet humeros“[1].

Zu Beginn des Jahres 1526 wurde Strauß als Kanonikus und Prediger an das Stift zu Baden-Baden berufen und begann unverzüglich, in der Markgrafschaft Baden den Kampf gegen die symbolische Abendmahlsauffassung aufzunehmen. So berichtet Martin Butzer anfangs März 1526 an Zwingli, Strauß eifere von der Kanzel herunter wider Oekolampad und warne mit vollen Backen vor seinem Gifte[2]. Ähnliches berichtet am 19. März Jakob Bedrot aus dem nämlichen Straßburg an Ambrosius Blarer nach Konstanz: Strauß bewirke durch seine Predigten beim Markgrafen Philipp, einem sonst ordentlich christlichen Fürsten, daß nichts für ketzerischer gehalten werde als Oekolampads Schriften über das Abendmahl[3]. Am 9. Juli geht ein neuer Bericht von Straßburg nach Zürich ab: Strauß bewirke, daß in der Markgrafschaft die Schriften der Zürcher, Basler und Straßburger Reformatoren verboten würden; jede Woche halte er eine Predigt gegen diese und fordere unter Tränen das Volk auf, zu beten, „ut Deus vellet Christum sibi in pane servare“; wenn die Gegenwart Christi im Brot fiele, dann wäre es um das Christentum geschehen[4].

Bevor dieser Bericht geschrieben wurde, hatte Strauß, nachdem er auf dem Markte zu Baden auf Zwinglis „Erste kurtze antwort über Eggen siben schluszreden“ gestoßen war, bereits eine Schrift gegen den Zürcher Reformator im Manuskript vollendet. Im September 1526 erschien sie unter dem Titel: „Wider den unmilten irrthumb maister Ulrichs Zwinglins ...“[5]. Am 24. September bekam sie Oekolampad zu Gesicht, wohl in einem ihm von Strauß eigenhändig zugeeigneten Exemplar, und berichtet sofort darüber an Zwingli, indem er ihn zu einer Antwort auffordert[6]. In der Tat ließ der Zürcher Reformator im Januar 1527 seine „Antwort über doctor Strussen bůchlin“ ausgehen[7]. Am 15. Januar hat sie Oekolampad in Händen: „apologia in Struthionem supramodum arridet“, schreibt er dem Verfasser; er habe sie nach Straßburg weitergeleitet[8].

Unterdessen hatte Strauß Oekolampads gegen Luther und das Syngramma gerichtete „Billiche antwurt“ vom Sommer 1526 in die Hände bekommen und sich daraufhin auch an einen literarischen Angriff gegen den Basler Reformator gemacht. Bereits zu Anfang des Jahres 1527 war die Schrift im Manuskript vollendet, erschien jedoch erst im Herbst im Druck.

---

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 429; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 530.
[2] Corp. ref., Bd. 95, Nr. 458.
[3] Briefwechsel Blarer, Bd. 1, Nr. 104.
[4] Corp. ref., Bd. 95, Nr. 503.
[5] Archiv für Ref.-gesch., 32. Jg., 1935, S. 251 f., Nr. 17.
[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 429; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 530.
[7] Corp. ref., Bd. 92, S. 453 ff.
[8] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 455; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 576.

Sie trug den Titel: „Das der war leyb Christi und seyn heiliges blůt im sacrament gegenwertig sey, richtige erklerung auff das new bůchlein d[octor] Johannes Hauszscheyn, disem zůwider auszgangen“[1]. Am 15. Oktober berichtet Oekolampad nur ganz kurz über den Angriff an Zwingli: „inepta quaedam adversus me edidit Straussius“; er werde nicht antworten, wenn die Brüder nicht darauf drängen[2]. In der Tat beschäftigte sich Oekolampad nicht weiter mit Strauß.

In der Richtung einer Abendmahlskonkordie verlaufen dagegen die Verhandlungen zwischen Oekolampad und Johannes Haner.

Johannes Haner stammte aus Nürnberg, kam her von der kirchlichen Reformbewegung des christlichen Humanismus, wurde dann von der Reformation erfaßt une wirkte als reformatorischer Domprediger vorübergehend in Würzburg. Auf dem Speyrer Reichstag des Jahres 1526 knüpfte er Beziehungen zu Philipp von Hessen an. Nun wandte er sich am 18. September 1526 von Frankfurt a. M. aus durch die Vermittlung der an der Frankfurter Messe weilenden Buchhändler Froschauer und Cratander mit je einem Brief an Zwingli[3] und Oekolampad. Mit innerster Anteilnahme, heißt es in dem Schreiben an seinen „alten Freund“ Oekolampad, habe er dessen Kampf auf der Badener Disputation verfolgt. Nun wünsche er sehnlichst Oekolampads „concordia cum omnibus piis“. Nichts tue ihm weher als die gegenwärtige Spaltung. Er habe daher begonnen, auf Philipp von Hessen einzuwirken, „ut de conciliantla inter vos pace cogitare coeperit“. Diesem habe er auch Oekolampads „Billiche antwurt“ gesandt und warte nun auf eine Antwort. Unterdessen bitte er Oekolampad, daß er sich nach seiner Bescheidenheit zu keinen Schmähungen hinreißen lasse. Er habe bessere Hilfsmittel zur Verfügung, „multam lectionem, eruditionem non vulgarem, exactum et quadrum iudicium“; die weitern Hilfsmittel solle er sich aus der Bibel holen. Im übrigen entwickelt Haner im Anschluß an das gottselige Geheimnis von 1. Tim. 3, 16 in Andeutungen eine eigene Sakramentslehre; es scheint, daß er unter Fleisch das Wort und unter Blut den Geist verstanden wissen möchte; auf diese Weise „non confundemus naturas, non communicabimus idiomata, et constabit suus Deo honos“. Im übrigen bestehe die wahre Frömmigkeit im Geist und in der Wahrheit. Oekolampad möge doch antworten;. dann werde er ihm mehr mitteilen[4]. Oekolampad ging auf diese Bitte zunächst nicht ein, so daß Haner am 18. Dezember 1526 Zwingli bitten muß, Oekolampad an seine Pflicht zu mahnen[5].

[1] Beiträge, S. 209, Nr. 14. Archiv für Ref.-gesch., 32. Jg., 1935, S. 252, Nr. 18; der Druck stammt wahrscheinlich von Heinrich Steiner in Augsburg, nicht von Simprecht Sorg in Nikolsburg, wie in Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 459, Anm. 1, vermutet wird.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 521; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 661.

[3] Corp. ref., Bd. 95, Nr. 529.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 427.

[5] Corp. ref., Bd. 95, Nr. 561.

Unterdessen war Haner in seine Vaterstadt Nürnberg und in die Atmosphäre der dort herrschenden lutherischen Abendmahlslehre übergesiedelt. Aus dieser neuen Situtation heraus erwiderte er am 1. März 1527 Zwingli auf seine „Antwurt über doctor Strussen bůchlin“: Er wünsche, daß der Abendmahlsstreit „bona omnium pace“ beendet werde. Vieles sei daran nur Wortstreit. Auch die Gegner Zwinglis hätten keine „crassa corporis physici opinio“. In der ganzen Sache solle man nicht so sehr auf das „symbolum“ als auf den „promissionis sermo“ blicken. Dieses Wort der Verheißung lasse uns zunächst das „mysterium“ erkennen und lehre uns dann, daß der durch das Brot bezeichnete Leib im Brot „symbolice et in mysterio“ gegessen werde, „vere autem ac vivifice“ im Wort. Auch er, Haner, glaube nicht, daß Christus im Brot zu suchen sei „nisi modo quodam symbolico et in mysterio“. Aber „verbum, ut omnia potest et facit, ita quoque omnia vehit et portat“; ebenso nehme der Glaube alles entgegen und besitze alles. Und so werde niemand leugnen, daß der dahingegebene Leib im Brot und das vergossene Blut im Wein genossen werde, „sed in mysterio, maximo Christo ita volente et instituente“. Kurz, das richtige Verständnis des Abendmahles sei: dem Worte der Verheißung zu glauben, wegen dieses Verheißungswortes, das die Wahrheit sei, nicht zu zweifeln, daß die Wahrheit des dahingegebenen Leibes „symbolico pani“ innewohne „in mysterio“, und dabei doch gewiß zu sein, daß der „carnalis sensus ac crassus“ auch von Christus verworfen sei. In ähnlicher Weise schrieb Haner auch an Oekolampad[1].

Und dieses Mal antwortete der Basler Reformator, und zwar nicht nur persönlich-brieflich, sondern zugleich öffentlich, indem er seine Antwort der eben im Erscheinen begriffenen „Responsio posterior“ an den ebenfalls in Nürnberg befindlichen Pirkheimer, allerdings ohne den Namen Haners zu nennen, anhängte[2]. Er bezeichnet die Kundgebung als „confessio mea, a qua non video, ut possim vel ad transversum digitum abscedere“; und so kommt ihr eine besondere Bedeutung zu[3]. Auch er, Oekolampad, habe keinen sehnlicheren Wunsch als die „pax et concordia ecclesiarum“, und er werde diesem Ziele dienen, „quatenus cum veritatis confessione licuerit“. Gern wolle er daher offen seine Überzeugung darlegen, „si forte reconciliari valeamus“. Und nun folgen achtzehn Sätze. Ihr wesentlicher Inhalt ist folgender: Es sei eine unerträgliche Rede, zu sagen, „panem substantive esse corpus Christi“. Das „naturale corpus“ Christi sei im Himmel. Allerdings sei der Leib auch im Brote in der Weise gegenwärtig, wie

[1] Corp. ref., Bd. 97, Nr. 597.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 470.

[3] Dieses Bekenntnis ist darum auch abgedruckt worden 1. in den Epp. von 1536, 1548 u. 1592; 2. bei Peter Ochs: Geschichte der Stadt und Landschaft Basel, 5. Bd., 1821, S. 596f.; 3. bei Hagenbach, S. 243f. (in deutscher Übersetzung); 4. bei Köhler a. a. O., S. 239f.

er im Worte gegenwärtig sei, „per quod panis fit sacramentum et visibile verbum". Das Wort der Verheißung falle nicht dahin, auch wenn das Brot nicht substanziell der Leib Christi sei. Die Abendmahlsworte enthielten die Verheißung, daß der Leib Christi uns gegeben sei, insofern er für uns gestorben sei und durch seinen Tod den unsrigen abgetan habe, ebenso daß das Blut Christi uns gegeben sei, insofern es für uns zur Vergebung der Sünden vergossen sei. „Hoc verbum fidei sanctificat sacramenta." Wer diese Verheißungen ergreife, leugne nicht „veritatem mysterii", vielmehr bekenne er sie „maxime purissimeque"; er allein nämlich „vere spiritualiter manducat carnem et bibit sanguinem". Gewiß sei es richtig, daß das Wort Alles bewirke, was Gott wolle; aber man müsse hinzufügen, daß Gott dem äußern Wort und dem Symbol und der Heiligen Schrift nur die Macht der „admonitio" gegeben habe; das übrige wirke er durch seinen Geist. Dem Brote sei durch das Wort der Leib gegeben, wie das Wort in sich den Leib habe. Durch den Glauben sei „absentissimum corpus Christi animo praesentissimum". Durch den Glauben erkenne das gläubige Gemüt im sichtbaren und hörbaren Worte den Leib Christi so, wie er „vere et secundum substantiam" sei, „licet in mysterio per speculum in aenigmate"; aber dadurch werde nicht das Brot substanziell zum Leib, und der natürliche Leib werde nicht an verschiedene Orte gesetzt, wie auch das Angesicht eines Menschen nicht an verschiedenen Orten sich befinde, weil es in verschiedenen Spiegeln gesehen werde. Diejenigen, die den Geist Christi durch den Glauben erlangt hätten, hätten das Fleisch Christi nicht nur so im Herzen gegenwärtig, wie diejenigen, die sich der Erinnerung an treue Freunde erfreuten, die Freunde in ihrem Herzen wohnen hätten, sondern sie hätten es auch „συνεκδοχικῶς"[1] gegenwärtig, weil sie wahrhaft Christus seinem Geiste nach in sich als seinem Tempel besäßen; dabei befinde sich allerdings der Leib Christi im Himmel, sei aber doch von der Gottheit nicht getrennt. Alle diese Gegenwart des Fleisches sei sehr nützlich; unnütz dagegen sei es, wenn man das Brot im substanziellen Sinn Leib nenne oder behaupte, daß Christi Leib an vielen Orten zugleich sei. Diejenigen, die den „tropus sermonis" in den Einsetzungsworten verwürfen, erklärten die Schrift nicht nach der „analogia fidei". „Bene et religiose" sprächen diejenigen, die sagten, sie träten zum Leib des Herrn hinzu und äßen den Leib; „prophane et contemptim" dagegen sprächen diejenigen, die sagten, sie empfingen nur „panem et signum"; damit erklärten sie nämlich ihren Unglauben. Der Gläubige esse „sacramentum et rem", das Sakrament „ore", die Sache „animo". Es sei Pflicht der Lehrer, dem Volke so

[1] „In mitverstandener Weise"; d. h. weil der Geist Christi (die Gottheit) im Herzen des Gläubigen wahrhaftig wohnt, darf auch der Leib Christi (als Teil der Menschheit) als dort wohnend mitverstanden werden; vgl. Corp. ref., Bd. 91, S. 239, Anm. 5; Köhler a. a. O., S. 180 u. 476.

offen und klar als möglich das „mysterium“ verständlich zu machen, damit es nicht in schwerere Blindheiten gerate.

Somit ist das Essen des Leibes für Oekolampad nicht nur das Glauben an das Versöhnungswerk Christi, sondern zugleich das Teilhaben am erhöhten Christus. Dieses Teilhaben ist zunächst ein Teilhaben am Geist; aber weil Gottheit und Menschheit nicht getrennt werden können, ist es zugleich ein Teilhaben am Leibe. Doch bleiben dabei die Elemente des Abendmahls bloße Sakramente, bloße Zeichen der Sache. Auch scheint nach Oekolampad die Feier des Abendmahls dem Glauben an das Versöhnungswerk und dem geistlich-leiblichen Teilhaben am erhöhten Christus nicht mehr zu geben als das „verbum audibile“, wenn auch vielen das „verbum visibile“ eine deutlichere Verkündigung ist. Die besondere Bedeutung der Abendmahlsfeier liegt vielmehr in der Gemeinsamkeit der Danksagung, in der „professio“ des Begnadigtseins dem Nächsten gegenüber und in der Stärkung der Liebesverbundenheit mit den Gliedern des mystischen Leibes Christi.

9

Oekolampad hatte seine „Genuina expositio“ wohl auch zur Abklärung der Situation innerhalb der reformatorischen Bewegung herausgegeben. Aber vor allem war sie als Abrechnung mit der römisch-katholischen Abendmahlslehre und als Abgrenzung gegen sie gedacht gewesen. So ist es nur natürlich, daß die Schrift auch innerhalb der alten Kirche eine Reaktion auslöste.

Nachdem noch im Jahre 1525 die theologische Fakultät der Universität Paris als ganze Oekolampads „Genuina expositio“ für häretisch erklärt, zum Flammentod verurteilt und auf den Index gesetzt hatte[1], trat im März 1526 ein hervorragendes Glied dieser Fakultät, der aus der Reformbewegung des Faber Stapulensis hervorgegangene Jodocus Clichtoveus[2], mit einem stattlichen Quartband gegen Oekolampad einzeln auf den Plan. Er trug den Titel „De sacramento eucharistiae contra Oecolampadium opusculum“ und zerfiel in zwei Teile. Während der erste „multiplici authoritate et ratione“ zu beweisen suchte, „sub forma panis et vini in eucharistia verum Christi corpus et sanguinem re ipsa contineri“, setzte sich der zweite zum Ziele, die Gründe Oekolampads, die sich darzutun bemühten, „in pane et vino consecrato figuram tantum esse et repraesentationem corporis et sanguinis Christi“, aufzulösen[3]. Gewidmet war das Werk dem Bischof Ludwig Guillard von Chartres[4].

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 280.

[2] Vgl. über ihn Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 2, Sp. 989.

[3] Beiträge, S. 206f., Nr. 8a; das Werk erschien bei Simon Colinaeus in Paris; ein Nachdruck folgte im Juni 1527 bei Peter Quentell in Köln (ebenda Nr. 8b).

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 339.

Oekolampad faßte ins Auge, auf die Frühjahrsmesse 1527 eine Antwort an Clichtoveus ausgehen zu lassen. Aber er hörte unterdessen von einem noch gewichtigern Angriffe aus dem Schoß der römisch-katholischen Weltkirche, und so entschloß er sich, mit der Erwiderung auf Clichtoveus zu warten, bis auch dieser zweite Angriff erfolgt sei, um dann beide Angriffe auf einmal abzuweisen[1].

Bei diesem zweiten Angreifer handelt es sich um den hochbedeutenden, vom Geiste des christlichen Humanismus stark berührten englischen Theologen John Fisher, Bischof von Rochester[2]. Bereits war er mehrfach gegen Luther aufgetreten[3]. Nun wandte er sich auch gegen Oekolampad. Im Februar 1527 erschien bei Peter Quentel in Köln, mit einer Widmung an Bischof Richard Foxe von Winchester versehen[4], in einem gewichtigen Folioband sein Werk „De veritate corporis et sanguinis Christi in eucharistia ... adversus Johannem Oecolampadium"[5].

Wie wir gehört haben, wußte Oekolampad um das Erscheinen von Fishers Werk und war bereit, eine gemeinsame Auseinandersetzung mit dem Engländer und dem Franzosen in Angriff zu nehmen. Allerdings kann er auch erwägen, ob eine solche Auseinandersetzung, nachdem er schon so viel geschrieben habe, überhaupt noch der Mühe wert sei[6]. Doch die Straßburger drängen sehr auf diese Antwort und zögen vor, daß Oekolampad um der Erwiderung auf Fisher und Clichtoveus willen die Entgegnung auf Luthers „Das diese wort..." Zwingli allein überließe[7]. So ist Oekolampad am 15. Juni 1527 noch durchaus entschlossen, gegen die beiden in die Schranken zu treten[8]. Aber es erfolgte nichts mehr. Johann Cochleus trug schwer daran, daß Oekolampad das Werk seines großen englischen Kampfgenossen mit solchem Stillschweigen überging[9]. So gab er 1528 die fünf Vorreden der fünf Bücher, in die das Werk Fishers zerfiel, in deutscher Übersetzung heraus, um Oekolampad wenigstens zu einer Antwort auf diese herauszufordern[10]. Aber auch darauf ging Oekolampad nicht mehr ein.

Die Auseinandersetzung mit der alten Kirche erfolgte längst in umfassenderer Weise in den Kämpfen mit der katholischen Gegenpartei in Basel und in den Schlachten der Disputationen von Baden und Bern[11].

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 465, 474, 475; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 600.

[2] Vgl. über ihn Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, Sp. 25.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 469, Anm. 8.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 426.

[5] Beiträge, S. 210f., Nr. 16a; im März erschien eine Quartausgabe, im April eine Oktavausgabe (vgl. ebenda, Nr. 16b u. c). Vgl. auch Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 469.

[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 475; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 600.

[7] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 484; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 614.

[8] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 495; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 627.

[9] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 531.

[10] Beiträge, S. 212, Nr. 16d; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 536.

[11] Vgl. Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 495, 569 u. 596.

Zwölftes Kapitel

Die Auseinandersetzung mit den Altgläubigen

1

Zu einer Auseinandersetzung zwischen Oekolampad und den altgläubigen Kreisen Basels war es schon in den Anfängen seiner reformatorischen Wirksamkeit gekommen. Allerdings war diese Auseinandersetzung dadurch gekennzeichnet, daß die Abwehr des reformatorischen Angriffs sehr lau betrieben wurde. Den verschiedenen von den Männern des neuen Glaubens in Szene gesetzten Disputationen z. B. begegneten die Vertreter des alten Glaubens nur dadurch, daß sie nicht erschienen[1]. Es fehlte der alten Kirche, indem Männer wie Bischof Christoph von Utenheim und Erasmus für einen zielbewußten Abwehrkampf nicht in Betracht kamen, offenkundig an den richtigen Leuten.

In dieser Situation trat jedoch im Herbst 1525 ein Wandel ein. Und es war kein Geringerer als Johann Fabri, einer der ersten Gegenspieler der Reformation auf dem großen Welttheater, der auch in Basel in Aktion trat und jenen Wandel herbeiführte. Als Abgesandter Erzherzog Ferdinands, des Gebieters über die zur Diözese Basel gehörenden Sundgau, tauchte er — er war früher Offizial des Bischofs von Basel gewesen und besaß noch immer die Würde eines Basler Domherrn[2] — im Herbst 1525 in Basel auf[3]. Er hatte keinen geringern Auftrag, als Bischof Christoph von Utenheim zum Rücktritt zu bewegen und sich selbst an seine Stelle zu setzen. Dieser kühne Plan gelang allerdings nicht[4].

Immerhin blieb die Sendung Fabris deswegen nicht ohne jeden Erfolg. Vielmehr erreichte er, daß das Domkapitel dem zur Reformation übergegangenen Basler Weihbischof Tilman Limperger die Münsterprädikatur entzog[5] und den von Fabri empfohlenen Freisinger Weihbischof Augustinus Marius, einen Theologen von der derben Kraft Johann Ecks[6], mit der Stelle betraute, damit dieser als Gegenspieler Oekolampads die alte Kirche in Basel rette.

---

[1] Vgl. oben S. 249ff.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 58, Anm. 1.

[3] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 145.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 327, Anm. 8.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 306; Corp. ref., Bd. 5, Nr. 412.

[6] Vgl. dazu Joachim Birkner: Augustinus Marius, Weihbischof von Freising, Basel und Würzburg (1485—1543). 1930.

Am 2. Dezember 1525 traf Marius in Basel ein, um die dem Münsterprediger während der Adventszeit obliegenden täglichen Predigten[1] zu übernehmen. Gleich am Tage darauf, also am ersten Adventssonntag, bestieg er die Münsterkanzel und hielt pflichtgemäß seine Adventspredigten bis zum 27. Dezember[2].

Als er am 4. Dezember seine zweite Predigt beendet hatte, erwartete ihn unten an der Kanzel Oekolampad und überreichte ihm ein eigenhändiges Schreiben[3]. Er, Oekolampad, hieß es darin, hätte Marius schon gestern gern einen Antrittsbesuch abgestattet; aber da ihm das vielleicht nicht angenehm gewesen wäre, wolle er ihn wenigstens schriftlich begrüßen. O wenn sie doch einträchtiglich Christum verkündigen könnten! Alle Spaltungen kämen nur daher, daß die „puritas verbi“ nicht beobachtet worden sei. Leicht könnten sie jedoch einig werden, „si uno animo gloriam patris, quae scopus est scripturae, per Christi interpretationem quaesierimus“. In diesem Sinne habe jedenfalls er, Oekolampad, seit fast drei Jahren in Basel zu wirken gesucht. Marius möge sich doch immer, wenn er etwas auf dem Herzen habe, schriftlich oder mündlich an Oekolampad wenden; wenn er aber das Gespräch mit ihm verschmähe, dann müsse er sich nicht wundern, wenn auch er, Oekolampad, ihn verachte. Zur Beförderung des Friedens diene übrigens auch die Kenntnis der Sprachen, und die Kirche müsse sich an den Urtext der Schrift halten. Wenn Marius das täte, dann hätte er in seiner Predigt vom ersten Adventssonntag Gen. 3, 15 nicht als Verheißung auf Maria verstehen können. „Me“, und damit schließt Oekolampad, „neutiquam habebis antagonistam, sed amicum et fuci expertem fratrem, si pro veritate, quae ex arcanis sacris deprompta, commilito fueris“[4].

Nachdem Marius seine letzte Adventspredigt gehalten hatte, kehrte er vorübergehend nach Freising zurück. Erst Anfang oder Mitte Mai 1526 trat er seine Basler Stelle endgültig an[5]. Doch kam es damit nicht sofort zur Auseinandersetzung auf dem Boden Basels. Vielmehr nahm die große Auseinandersetzung auf dem eidgenössischen Boden vorerst alles Interesse in Anspruch.

2

Zu gleicher Zeit, als Johann Fabri in die Basler Verhältnisse einzugreifen begonnen hatte, hatte nämlich sein großer Kampfgenosse Johann Eck — hinter beiden Aktionen dürfte letztlich der Regensburger Konvent von

[1] Vgl. dazu die Bestallungsurkunde in Basler Ref.-Akt., Bd. 2, Nr. 350.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 309, Anm. 1.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 558.
[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 309; vgl. Nr. 310.
[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 309, Anm. 2.

1524, auf dem sich die geistlichen und weltlichen Fürsten Süddeutschlands zur Ausrottung der Ketzerei zusammengeschlossen hatten, stehen — einen neuen Versuch unternommen, auf dem eidgenössischen Gebiet eine Entscheidungsschlacht herbeizuführen[1]. Am 28. Oktober 1525 schrieb er den „edlen, gestrenngen, vesten, fürsichtigen, erberigen und hochachtbarn herren von stetten unnd lannden dess alten pundts hocher tütscher nation der Eidtgenossen": immer unerhörter werde die Ketzerei, die sich bei ihnen ausbreite, besonders seitdem Zwingli von Zürich und „Huszschin zů Basel (es ist wol ein Hussischer schin)" „vil tusend můntschen in die grülichen ketzery verfůrendt, dz si nitt gloubent, dz in dem wirdigen sacrament sy der war lichnam unnd blůtt Cristi"; die Früchte solcher Ketzerei seien Ungehorsam und Aufruhr, Ausrottung alles Gottesdiensts und aller Ehrbarkeit; sie möchten daher, als „herzhafftig, biderb lütt den waren, alltten, ungezwiffelltten, cristenlichen glouben manhafftigklich handthaben unnd die faltsch, vorfůrisch, gotzlesterisch ketzery ussrůtten unnd vertillggen"; er, Eck, wolle dazu gerne behilflich sein, indem er bereit sei, unter verordneten Richtern vor ihnen, den Herren gemeiner Eidgenossenschaft, mit Zwingli und Oekolampad zu disputieren[2]. Auf der Luzerner Tagsatzung vom 7. Dezember wurde Ecks Schreiben verhandelt und den Abgeordneten der einzelnen Orte in Kopien mitgegeben[3].

Oekolampad erhielt durch Zwingli Kenntnis davon[4]. Am 19. Dezember sprach er mit dem Bürgermeister bei einem zufälligen Zusammentreffen über die Angelegenheit: er wolle sich gegen die Vorwürfe Ecks gerne vor dem Basler Rat rechtfertigen; auch sei er zu einer Disputation mit Eck durchaus bereit; als der Bürgermeister sich wunderte, daß Zwingli nicht schon eine frühere Herausforderung Ecks angenommen habe, erwiderte Oekolampad, Zwingli fürchte sich keineswegs; immerhin müsse man bedenken, was einst in Konstanz geschehen und was neuerdings in Worms versucht worden sei[5]. Zwingli riet ebenfalls, die Disputation anzunehmen, aber nur, wenn sie in Basel stattfinde; darauf stellte sich auch Oekolampad ein[6]. Noch am 1. Januar 1526 hat er aber in der Angelegenheit vom Basler Rate nichts weiter gehört und ist unschlüssig, ob er sich trotzdem in einer schriftlichen Eingabe rechtfertigen solle; jedenfalls drückt ihn die Sache sehr: er habe keine zuverlässigen Ratgeber und müsse die ganze Last allein tragen[7].

Am 12. Januar reichte dann Oekolampad — es geschah, wie er andeu-

[1] Vgl. dazu Leonhard von Muralt: Die Badener Disputation, 1926.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 293.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 293, Anm. 6.
[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 322; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 435.
[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 312; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 422.
[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 317; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 430.
[7] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 322; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 435.

tet,[1] im Hinblick auf die auf den 18. Januar nach Luzern einberufene Tagsatzung —, trotzdem er nicht aufgefordert war, seinen gnädigen Herren eine Verantwortung ein. „Von wegen des gőttlichen worts und unserer eeren“, heißt es darin, dürfe er nicht schweigen, und er bitte daher den Rat, seine Rechtfertigung günstig aufzunehmen und sie womöglich den Eidgenossen auf der nächsten Tagsatzung vorzulegen. Seit der Zeit, da er sich durch die Gnade Gottes zu der Heiligen Schrift gekehrt habe, habe er nie etwas anderes begehrt als die lautere Wahrheit, „so zu der er Gottes, frid und liebe desz nächsten dienlich“, zu erforschen, zu bekennen und zu verkünden, und immer sei er auch bereit gewesen, über seine Lehre auf Grund der Heiligen Schrift Rechenschaft abzulegen. So habe er schon oftmals ein christliches Gespräch angeregt; der Rat habe diesem auch zugestimmt; aber es sei leider immer verhindert worden[2]. Darum habe er angefangen, die göttliche Wahrheit, die er erkannt habe, auf der Kanzel oder in Schriften auszukünden. Unter anderm habe er ein Büchlein von des Herrn Nachtmahl — gemeint ist die „Genuina expositio“ — ausgehen lassen und darin, allerdings unter Ablehnung der Realpräsenz, gezeigt, daß Christus „sey die speysz und tranck unserer selen, also dz die christenliche seel durch den glauben, den sy hatt an dz sterbenn und blůtvergiessen Jesu Christi, wahrhafftigklich gespeyszt und getrenckt werde, wellichen sterbens und blůtvergiessens wir bey den hochwirdigen sacramenten, dz ist bey den haylgen zaichen des leybs und blůts Christi, erinnert werden und darumb danckbar seind etc.“ Es sei also nicht wahr, daß er das hochwürdige Sakrament des Leibs und Bluts Christi verunehrt habe. Ebensowenig sei es wahr, daß der Bauernkrieg, der „jamer desz vergangnen jarsz“, eine Frucht der Lehre Zwinglis und Oekolampads sei. Was nun die von Eck verlangte Disputation betreffe, so sei sie ihm, Oekolampad, „ain hertzliche froyd“. Doch müsse er vier Bedingungen stellen. Erstens müsse die Disputation „in gůter, verstëntlicher teutscher sprach“ abgehalten werden. Zweitens müsse sie in Basel stattfinden, „da ich dz gotswort verkündeth, da ain hohe schůl und gelerte leut, da alte exemplar und bůcher, da grosse glegenhayt den frőmbden, da auch vorhin ain disputation offennlich verkündeth, unnd, wie die gehalten werden solle, dz gschray in alle land auszgangen[3], da man auch noch unpartheyesch und bayder opinion anhenger“; man wisse, wie es zu Konstanz und an andern Orten ergangen sei[4]; gewiß scheue er sich

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 325; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 438: „fortassis perferetur Lucernam (sc. libellus supplex)“.

[2] Vgl. oben S. 275.

[3] Vgl. oben S. 275.

[4] Vielleicht denkt Oek. an die Hinrichtung der drei evangelischen Zürcher, die in den Ittinger Handel verstrickt gewesen waren, an der Tagsatzung zu Baden im September 1524 (Johannes Dierauer: Geschichte der Schweizerischen Eidgenossenschaft, 3. Bd., 2. Aufl., 1921, S. 70ff.).

nicht, wenn es sein müsse, sein Leben zu Gottes Ehre und zur Glorie seines heiligen Evangeliums darzubringen; aber er sei auch verantwortlich für die „schäflein, die mir von Got befohlen". Drittens sollten zur Disputation berufen werden „von andren frômbden ortten und universiteten die gelertesten, erbarsten predicannten und erfarne der schryfft, die seyen joch welcher mainung sy wöllen". Viertens und endlich dürfe in dem Gespräch allein das göttliche Wort Richter sein, und zwar müßten auf Grund dieses Wortes „die gaistlich glaubigen, dz ist: die den gayst Gottes und die salbung haben, richten". In diesem Sinne möge der Rat bemüht sein „umb Gottes eere, auch umb frid und ainigkait willen gemainer christenhait" die Disputation in Basel in die Wege zu leiten[1]. Eine ähnliche Rechtfertigung richtete Zwingli am 15. Januar 1526 an die Eidgenossen[2].

In der Tat behandelte die Luzerner Tagsatzung vom 18. Januar die Disputationsangelegenheit: eine Disputation könne zu Frieden und Einigkeit viel beitragen; doch komme es sehr darauf an, wie man sie halten wolle und an welchem Ort; Basel scheine der beste und gelegenste zu sein; am 2. Febraur solle auf einer Tagsatzung zu Baden in der Sache Beschluß gefaßt werden[3]. So versammelte sich die Tagsatzung am 2. Februar aufs neue. Als Vertreter des Bischofs von Konstanz nahm an ihr auch Johann Fabri teil[4]. Die Freiburger Instruktion z. B. befürwortete Basel als Disputationsort[5]. Dagegen wollte gerade Basel nichts davon wissen: gewiß sei man in Basel früher selbst willens gewesen, ein Gespräch zu veranstalten; aber jetzt denke man anders; es werde sich durch eine Disputation doch kein Teil als besiegt gelten lassen; besser wäre, man würde sich in der Eidgenossenschaft dahin vereinbaren, einander gütlich zu dulden; weiterhin könnte eine solche Disputation mehrere Jahre dauern, und da müßte man jedenfalls vorher darüber reden, wie man die Kosten verteilen wolle; ferner bringe das Gespräch die Gefahr von Unruhen mit sich, und darum wünsche es Basel jedenfalls nicht in seinen Mauern; schließlich sei es unmöglich, unparteiische Richter zu bekommen; so möge man noch nichts Endgültiges beschließen, sondern die Angelegenheit noch einmal an die einzelnen Orte zurückweisen[6]. Andrerseits verlangte Zürich, daß die Disputation in seine Mauern verlegt werde[7]. So wurde die Beschlußfassung wieder vertagt und auf die Einsiedler Tagsatzung vom 25. Februar verwiesen[8]. Auf diese neue Zusammenkunft hin arbeitete auch der Bischof von Konstanz ein

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 324; Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 260.
[2] Corp. ref., Bd. 91, S. 744ff.
[3] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 269.
[4] Muralt a. a. O., S. 49ff.
[5] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 281.
[6] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 282.
[7] Eidgenössische Abschiede, Bd. 4, Abt. 1a, S. 839.
[8] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 284.

Gutachten aus; unter anderm wandte er sich gegen Basel als „malstatt“: Oekolampad habe dort einen so großen Anhang, daß, wenn das Gespräch sich wider ihn wenden sollte, Empörung entstehen könnte; vielmehr solle man Baden wählen[1]. Auch die Einsiedler Tagsatzung kam noch zu keinem Ziele[2]. Erst die Luzerner Tagung vom 20. März faßte mit Stimmenmehrheit den entscheidenden Beschluß, die Disputation auf den 16. Mai nach Baden einzuberufen[3]. Auch Basel erklärte sich nachträglich damit einverstanden[4]. In welchem Sinne die Disputation von der Mehrheit der zwölf Orte gemeint war, zeigt die Einladung an die Stadt Chur und die Drei Bünde: es sei ihnen unverborgen, wie durch Luthers, Zwinglis und ihrer Anhänger Predigten, Lehren und Schriften wider den alten, wahren, heiligen, christlichen Glauben viel Irrung, Zerteilung und Mißverstand im christlichen Volk erweckt worden sei; da habe sich der ehrwürdige, hochgelehrte Doktor Eck erboten, Zwingli seines Irrtums und seiner ketzerischen Lehre mit der Heiligen Schrift zu überführen; damit nun in der Tat Zwingli und seinesgleichen in unsrer Eidgenossenschaft „irer verfüerischen leren geschwaigt“, das Volk vom Irrtum abgewendet, und Friede und Einigkeit wieder hergestellt werde, sei eine Disputation angesetzt worden[5].

Oekolampad hatte, wie er am 9. April an Zwingli schreibt, wegen der Wahl des Ortes große Bedenken; aber er ist doch zuversichtlich: „caeterum fidendum erit Christo“[6]. Allerdings hüllte sich der Basler Rat Oekolampad gegenüber in größtes Stillschweigen; noch am 24. April weiß dieser nicht, was geschehen soll; von sich aus würde er nicht nach Baden gehen; aber es könne sein, daß er genötigt werde[7]. Endlich am 14. Mai fiel die Entscheidung: da verlangt Basel von den acht Orten, die über Baden das Hoheitsrecht besaßen[8], die Ausstellung eines Geleitbriefes für Oekolampad „sampt allen unnd jeden, so mit ime, siner oder der anderen parth gelerte lut“[9]. Und bereits am 17. Mai, wie es scheint, zog der Basler Reformator in Baden ein[10].

Die Versammlung setzte sich aus vier Gruppen zusammen. Die erste bildeten die Abgeordneten der Zwölf alten Orte — Zürich nahm an der Disputation nicht teil — samt denjenigen der Zugewandten Orte Abtei St. Gallen, Stadt St. Gallen und Mülhausen. Die zweite Gruppe ist diejenige der altgläubigen Theologen. An ihrer Spitze stand Eck. Dann folgten sieben

---

1 Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 331; Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 289.
2 Eidgenössische Abschiede, Bd. 4, Abt. 1a, S. 857.
3 Eidgenössische Abschiede, Bd. 4, Abt. 1a, S. 867.
4 Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 347.
5 Eidgenössische Abschiede, Bd. 4, Abt. 1a, S. 870.
6 Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 348; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 466.
7 Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 353; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 473.
8 Muralt a. a. O., S. 95.
9 Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 357; Basl. Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 378.
10 Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 358.

Vertreter des Bischofs von Konstanz, unter ihnen der Weihbischof Melchior Fattlin, fünf Vertreter des Bischofs von Basel, unter ihnen Augustinus Marius, zwei Vertreter des Bischofs von Lausanne, drei Vertreter des Bischofs von Chur, ein Vertreter des Abtes von St. Gallen, der Abt von Engelberg. Dazu kamen die theologischen Abgeordneten weltlicher Stände; unter ihnen seien genannt der österreichische Hofrat Johannes Fabri, der Barfüßer Thomas Murner aus Luzern, die altgläubigen Basler Theologen Ludwig Ber, Johannes Gebwiler und Leonhard Rebhan. Außerdem wohnten den Verhandlungen bei vierzehn Kapläne aus Baden, zehn Geistliche aus der Umgebung von Baden und der Konvent von Wettingen. Die dritte Gruppe war diejenige der reformatorisch gesinnten Theologen. Sie bestand in erster Linie aus Oekolampad und seinen Basler Kollegen Wolfgang Wissenburg, Markus Bertschi, Thomas Geyerfalk, Johann Lüthard und Jakob Immeli. Dieser Basler Stoßtruppe standen mehr oder weniger zur Seite die Mülhauser Johann Glother und Augustin Krämer, die Appenzeller Johannes Heß, Pelagius Amstein und Matthias Keßler, die Schaffhauser Heinrich Lingg, Ludwig Oechsli und Konrad Werli, die St. Galler Wolfgang Juffli, Jakob Riner, Dominikus Zilli und Benedikt Burgauer, die Glarner Ulrich Studer, Fridolin Brunner und Ludwig Rösch samt Johannes Schindler von Wesen und Johannes Arne von Schännis, die Berner Berchtold Haller und Peter Kunz, endlich der Solothurner Jodocus Burckhart. Außerdem wohnten der Disputation als vierte Gruppe zahlreiche Zuhörer bei; von Bern z. B. sollen es vierzig Personen gewesen sein; einige waren von weither gekommen, wie etwa der Buchdrucker Wolf Köpfel von Straßburg und Johannes Piscatorius aus der Ulmer Gegend[1].

Zur Leitung der Verhandlungen wurden vier Präsidenten ernannt: Ludwig Ber, Abt Barnabas Staiger von Engelberg, Ritter Jakob Stapfer von St. Gallen und Schultheiß Hans Honecker von Bremgarten. Alle gehörten, wie es dem Charakter der Disputation entsprach, der altgläubigen Richtung an[2]. Dagegen durfte jede Partei zwei Schriftführer stellen. Die Evangelischen betrauten mit dem Amt die beiden Basler Notare Egmont Rysysen und Christoph Wyszgerber; als katholische Notare dagegen walteten Konrad Kuszling von Memmingen und Leonhard Rüssel (= Altweger ?) von Konstanz. Als Obmann gaben ihnen die Tagsatzungsherren den Luzerner Stadtschreiber Johannes Huber bei. Jeden Abend hatten die fünf Männer ihre Protokolle gegenseitig zu bereinigen; wo sie sich nicht einigen konnten, war der Entscheid der Präsidenten einzuholen[3]. Oekolam-

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 358, 364, 371, 387, 397, 398, 409.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 361; nach der Darstellung des „Antonius Halicus" benahmen sich die Präsidenten mit Ausnahme des einen Ber überaus parteiisch zugunsten Ecks (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 398).

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 361 und 398, sowie Zwingliana, 5. Bd., 1933, S. 41ff.

pad hat später über die auf Grund dieser Protokolle publizierte „Disputacion“[1] geurteilt: er könne die Publikation nicht billigen und nicht verwerfen; es sei einiges so unsorgfältig gefaßt, daß er seine Meinung darin nicht wiedererkenne; anderes dagegen enthalte in voller Schärfe seine Ablehnung des alten Glaubens[2].

Am Samstag vor Pfingsten, dem 19. Mai, 9 Uhr vormittags, fand die Eröffnungsversammlung in der Stadtkirche von Baden statt. Die „Warhaftige handlung“ beschreibt den Aufmarsch folgendermaßen: „zum ersten sind inn die kirchen gangen die gesandten Eydtgenossen, hernach obgemelten herren und doctores“ — gemeint sind die katholischen Theologen — „mit großem bracht, darnach dz demüttige heuflin Oecolampadii unnd fast wenig mit im“ —, es waren erst anwesend die Basler, Mülhauser und Appenzeller, und auch von den Baslern fehlten noch Lüthard und Immeli —[3]. Die Eröffnungsrede hielt der Abt von Engelberg. Nach ihm ergriff der Weihbischof von Konstanz das Wort, dann Eck. Darauf sprach Oekolampad; wie es scheint, machte er gewisse Vorbehalte: es sei ihm erst in letzter Stunde mitgeteilt worden, daß er an der Disputation teilzunehmen habe; er wisse noch immer nicht, worüber disputiert werden solle; die Vertretung der Evangelischen sei noch ganz ungenügend; darum könne er sich noch nicht unbedingt zur Teilnahme am Gespräch verpflichten[4]. Aber die Tagsatzungsherren gingen auf diese Vorbehalte nicht ein, sondern zitierten

[1] Bibliogr. Nr. 141.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 500; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 635. Die „Disputacion“ hat also die Verhandlungen nicht gefälscht; aber sie gibt doch auch die Voten nicht präzis wieder. Das gilt es, beim folgenden Referat über das Gespräch, das sich im wesentlichen auf die „Disputacion“ stützen muß, im Auge zu behalten.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 387; vgl. dazu Nr. 360 und 363. — Die „Warhaftige handlung“ stammt von mehreren Berichterstattern. Ein erster Berichterstatter wohnte der Eröffnungsversammlung und der ersten Sitzung der eigentlichen Disputation bei; dann reiste er von Baden ab; dieser Berichterstatter dürfte der Straßburger Drucker Wolf Köpfel, bei dem die „Warhaftige handlung“ erschien, selbst gewesen sein. Die weitern Berichte lieferten ihm „gůte fründ“ nach; unter diesen befand sich ohne Zweifel in vorderster Linie der von Capito genannte Diener eines kaiserlichen Herrn; vgl. dazu Ernst Staehelin: Zwei private Publikationen über die Badener Disputation und ihre Autoren, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. 37, 1918, S. 378ff. (die obige Lösung der Verfasserfrage deckt sich nicht mit der in diesem Aufsatz dargelegten; vgl. bereits Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 387, Anm. 1).

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 361, 363, 364 (Anm. 2), 387; nach Nr. 387 regte Oek. sogar „ein heymlich gesprech“ unter den „doctores“ allein an; für dieses Gespräch dürfte Oek. die Rede Nr. 360, in der er sich in aller Wucht für die Verlegung der Disputation nach Zürich, Bern, St. Gallen, Basel oder Schaffhausen einsetzt, um Zwingli die Teilnahme zu ermöglichen, konzipiert haben; das „heymlich gesprech“ kam nicht zustande; so wurde wohl auch die Rede nicht gehalten; jedenfalls mußte Oek. am 22. Mai an Zwingli melden: „non potuimus sermonem commode ita flectere, ut in alium locum pertraheremus disputantes“ (Corp. ref., Bd. 95, Nr. 486; vgl. dazu Bd. 92, S. 170).

die Basler am Nachmittag aufs Rathaus und geboten ihnen, am Montag unfehlbar zur Disputation anzutreten. Noch am selben Abend veröffentlichte dann auch Eck seine Thesen. Sie hatten folgenden Wortlaut: „Schluszreden des waren, alten glaubens, dem Zwingli durch Johann Ecken zů erhaltenn: I. der war fronlichnam Christi unnd sin blůt ist gegenwertig im sacrament des altars; II. die werden ouch warlich uffgeopfert im ampt der messz für lebendig und todten; III. Maria und die heilgen sind anzůrieffen als fürbitter; IIII. des herren Jhesu unnd der heilgen billdnusz sinnd nit abzethůn; V. nach dissem leben ist ein fegfür; VI. die kind ouch der christen werden in erbsind geboren; VII. der touff Christi, nitt Johannis, nimpt hin die erbsünd; darzů alles, was Zwingli vorhat anzůfechten in unserm waren, ungezwyffellten glouben"[1].

Von Montag, den 21. Mai, bis Dienstag, den 29. Mai, wurde, allerdings mit einer Unterbrechung von zweieinhalb Tagen, über die erste These, die die Realpräsenz behauptete, disputiert. Die hauptsächliche Auseinandersetzung war diejenige zwischen Eck und Oekolampad[2].

„In dinem nammen, du siesser her Jhesu Christe", hub Eck am Vormittag des 21. Mai an. Es seien arge Lehrer aufgestanden, die die heilige Kirche des zarten Fronleichnams und des heiligen Blutes im Sakrament berauben wollten. Diesen Widerstand zu tun, habe er sich den notfesten Herren löblicher Eidgenossenschaft erboten; und da auch Johannes Husschin von Weinsberg solche Lehre ausbreite, stehe er hier wider ihn mit der Ermahnung, daß er seine Gründe vorbringe. Darauf wolle er ihm mit der Gnade Gottes redlich antworten im Namen der Kirche; „allso helff mir die hochgelobt jungfrow Maria und all lieb heilgen". Darauf antwortete Oekolampad: „Gnad und frid von Got, unserem himelschen vatter; der wel unns senden sin liecht und warheit in unnser hertzen, damit wir all ingfürt werden in ware erkantnis unnsers edlesten herren Jhesu Cristi, des gecrützgeten, Amen." Was er und die Seinen verkündeten, sei keine neue Lehre, sondern das, was die Apostel und Evangelisten gelehrt hätten. Mit der Ablehnung katholischer Irrtümer werde nicht behauptet, daß die Vorfahren, die im katholischen Glauben gestanden hätten, verdammt seien. Der Hauptartikel des Glaubens sei das Petrusbekenntnis; dieser Grund sei auch heute morgen in der Predigt — sie war von Augustinus Marius gehalten worden — verkündet worden; und in solchem einfältigen Glauben seien auch unsere Vorfahren „usz disem ellent verscheiden". Christus, der mit seiner Gerechtigkeit uns gerecht mache, beseitige auch die Runzeln der Kirche, die hier im Pilgrimstand stehe, und vertrete vor dem Angesicht Gottes unsre Finsternis und Irrsal, also daß sie uns nichts schadeten. Als Eck auf Kürze drängte — er soll gerufen haben, wenn Oekolampad predigen

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 362.

[2] Vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 364—380; Köhler a. a. O., S. 330ff.

wolle, könne er auch predigen, „unnd sahe Ecolampadium trutzig an mitt seltzamen geperden, gleych wie die Juden im passion gegen Christo gemalet steen" —, erwiderte Oekolampad, es wolle ihm nicht gebühren, eine gute Sache mit zu knapper Darstellung zu verderben. „Es sol geredt werden, das es form und gstallt hab." Der Grund seiner Lehre sei 1. Kor. 1, 23; „das critz Jhesu Cristi ist min grund, das critz Jhesu Cristi ist min waffen, mit dem ich in Gott minen herren hoff, von minen finden erlediget ze werden". Von da aus würden auch die fünf ersten Schlußreden Ecks — die zwei letzten seien christlich — einen großen Stoß erleiden. Als Oekolampad in diesem Sinne etwa drei Stunden gesprochen hatte, „da stiessen die vier auffseher der disputation ire kôpff zesamen, als ob sy verdrusz ab seiner reden hetten; das vermerckte er und sagt: ‚lieben herrn, haben ir myszfallen ab der lenge der rede, so wôllen wir es hie berûgen lassen bisz nach mittag; dann ich binn selbs blôd und mûd' ". Darauf wurde die Versammlung unterbrochen[1].

Als man sich nachmittags wieder zusammenfand — Eck saß bereits in seinem Predigtstuhl „und sahe prachtlich umb sich", während Oekolampad mit den Basler Tagsatzungsherren im Chor auf und abging —, traf eine Depesche von Basel ein, man solle mit dem Beginn der Disputation warten, bis die Gruppe Oekolampads Verstärkung aus Basel erhalten habe. So wurden die Verhandlungen vertagt und erst am 24. Mai, nachdem am Abend vorher die Basler Lüthard und Immeli eingetroffen waren — eigentlich hätte der evangelisch gewordene Weihbischof Tilman Limperger kommen sollen, war aber durch Krankheit verhindert —, wieder aufgenommen[2].

Und zwar rückte nun das eigentliche Thema, die Realpräsenz und die Transsubstantiation, in den Mittelpunkt. Fünf Tage lang wurde zwischen den beiden Männern darum gekämpft[3]. Dabei ging es um die Einsetzungsworte, um Joh. 6, um die Väter, vor allem um Irenäus und Augustin, um die Autorität der Konzilien, um den Fall Berengars. Als Eck Oekolampad einmal auf Luther verwies[4], antwortete dieser: „ich bin nie lutherisch gewesen; hat aber Luther etwz gûts gesagt, so habe ichs gern angenommen"[5]. Gelegentlich erinnerte Eck auch daran, daß Oekolampad in seiner Predigt über das Altarsakrament, die er habe ausgeben lassen, „zû Altenmünster in Peyeren, da er noch ein regulierter ordensman was"[6], noch die Realpräsenz gelehrt habe. Dagegen berief sich Oekolampad auf Augustin, der auch in seinen alten Tagen „retractiert" habe: „wir sollent all begeren von tag zû

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 364—368, 387.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 365—371, 374, 387.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 373—379.
[4] „Disputacion", fol. Dro.
[5] „Disputacion", fol. Diijo.
[6] „Disputacion", fol. Fijro.

tag fürfaren in erkenntnisz der worheit"[1]; oder er wies darauf hin, daß in jener Predigt auch schon stehe, es sei nützlicher, „das wir mit unseren hertzen uffstigen in himmel zů Christo, dan das wir Christum im brot sů-chen[2]". Darauf legte er auch nun besondern Nachdruck: es sei „unsz nützer und erfrewt uns mer in unseren hertzen, so wir gedencken, das Christus in grosser glori ein here aller welt, der regiert mit gôtlicher krafft sin christliche kirchen, sitzt zů der gerechten Got des vatters und dannocht der ist, der ein solchen schmertzlichen dodt für uns gelitten hat, dan so wir inn betrachten unsichtparlich zů sin im brot"; „es wil das war glaubig hertz sinen Christum in hôchstenn eren han", wie Paulus Phil. 2, 5ff. schreibe[3]. Zum Schluß beschwor Eck Oekolampad, er möge sich „in dissem treffenlichen und hohen artikel unsers heiligen gloubens vom sacrament nit absündren von gemeine der kirchen, ouch niemans anders dorvon abwenden; das wurdt Got loblich sin, uwer seel heil und den uweren nutzlich; amen, das wel Got!" Oekolampad antwortete nur noch: „Ich bevilhs der gschrifft"[4].

Nachdem noch der Basler Jakob Immeli und Ulrich Studer von Betschwanden mit Eck über die erste These disputiert hatten, ging man am 30. Mai zur zweiten These, die den Opfercharakter der Messe verfocht, über. Zunächst führte Berchtold Haller von Bern das Gespräch darüber mit Eck. Dann folgte am 31. Mai und 1. Juni eine zweitägige Auseinandersetzung zwischen Eck und Oekolampad[5].

Eck berief sich zur Begründung seiner These vor allem darauf, daß das „facite" in Luk. 22, 19 und 1. Kor. 11, 24f. die Bedeutung von „opfern" besitze, und daß die Kirche seit fast fünfzehnhundert Jahren das Meßopfer feiere. Das Kreuzesopfer Christi werde dadurch nicht entwertet; es sei und bleibe vielmehr in sich vollkommen; aber durch das Meßopfer wie durch die andern Sakramente und die guten Werke machten wir uns des Kreuzesopfers teilhaftig; es nütze einem Kranken auch nichts, wenn die Arznei in der Apotheke liege[6]. Oekolampad dagegen stellte in den Mittelpunkt die Ausführungen über das Hohepriestertum Christi im Hebräerbrief und das Wort vom königlichen Priestertum im ersten Petrusbrief. Auf die Argumentation Ecks, daß das Meßopfer die Aneignung des Kreuzesopfers sei, antwortete Oekolampad, daß wir uns das Verdienst Christi im Glauben aneigneten; der sei kräftig, in uns die Werke zu entzünden; in der Messe aber bezeugten wir. einen solchen Glauben zu haben; denn welcher ohne solchen Glauben die Sakramente empfinge, der würde sich das Urteil

---

[1] „Disputacion", fol. Fiij^{ro}.
[2] „Disputacion", fol. Oij^{ro}.
[3] „Disputacion", fol. Oij^{ro}.
[4] „Disputacion", fol. Q^{vo}.
[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 380—385.
[6] „Disputation", fol. Xiiij^{vo}.

essen und trinken[1]. Und wenn in Mal. 1, 11 geweissagt sei, daß allenthalben reine Opfer geopfert werden würden, so beziehe sich dieses Wort darauf, daß durch die Apostel aus allen Völkern eine christliche Gemeinde berufen werde, die sich Christo ergebe, wie er sich selbst vorhin gegeben habe[2].

Über die Rolle Oekolampads im bisherigen Verlauf der Disputation schrieben am 2. Juni die Basler Tagsatzungsherren nach Hause: „nün ist nieman von den predicantten, die mit dem Ecolimpadius hie sind noch von anderen ortten, der do disputiertt, den allein der Ecolimpadius; uff dem litt alle burde, wiewoll der predicantt von Bern 1 tag disputiertt hatt; doch mitt hilff Ecolimpadius; dan wie der Ecolimpadius verantwortt und an hand nimptt, bi dem lossen sy alle bliben[3]." Ähnlich urteilte der altgläubige Altschultheiß Hans Hug von Luzern: „warlich, wie wol allenthalben har der Luterschen pfaffen sind, so gelüst keinen, unnd darff keiner uff die kanntzel komen gegen docter Ecken; sy schüchend die kanczel wie der tüfel das crücz; dann wo der docter Ecolampadius von Basel nit wår, so hett ich darfůr, all pfaff stůenden so schandtlich, als kein lüt je bestanden sind, das ir keiner derfft uff die kanczel komen"[4].

Am 2. und 3. Juni disputierten Eck und Oekolampad über die dritte These, diejenige von der Fürbitte Marias und der Heiligen[5].

„Gnad und frid von unserem herren Jhesu Christo werd uns allen verlihen, Amen", hob Oekolampad an. Niemand solle glauben, daß er irgendeine Kreatur Gottes verachten wolle, am wenigsten die lieben Heiligen Gottes. Aber sein Begehr sei, daß Gott, des die Ehr allein sei, über alle Dinge erhöht werde. So predige er Christum den Gekreuzigten als den einzigen Mittler mit seinen Verheißungen und unaussprechlichen Guttaten. Dazu ermahne ihn 1. Tim. 2, 5 und 1. Joh. 2, 1f. „In dinem namen, her Jhesu Christe, Amen", erwiderte darauf Eck. Es sei kein Prediger in der Christenheit, der nicht Christum den Gekreuzigten predige; und wenn sie daneben auch noch von Ehrerbietung und Lob der Heiligen predigten, so endige doch alle Lehre, alles Lob und alle Glorie in Jesus Christus, dem Haupt aller Heiligen. Aus keiner Stelle der Heiligen Schrift gehe hervor, daß die Heiligen nicht für uns bäten. Was 1. Tim. 2, 5 anlange, so gebe es eine doppelte Mittlerschaft. Die eine Mittlerschaft bestehe in der Erlösung; und nach dieser Mittlerschaft sei der Herr Jesus der einzige Mittler. Die andre Mittlerschaft sei die Fürbitte, die einer für den andren bitte; in dieser Beziehung seien viele Mittler im Himmel und auf Erden, indem wir Menschen als Mittler füreinander Gott bäten, und indem die lieben Heiligen vollkommen und

[1] „Disputacion", fol. Yij^{ro}f.
[2] „Disputacion", fol. Yiij^{vo}f.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 389; Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 410.
[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 391; Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 415.
[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 388 u. 390.

inbrünstiger in der Liebe auch für uns bäten. So habe Paulus 1. Thess. 5, 25 Mittler der Fürbitte gesucht, und in Röm. 10, 1 habe er sich selbst als Mittler der Fürbitte dargestellt. Auch in 1. Joh. 2, 1f. werde die Fürbitte der Heiligen nicht verworfen; im Gegenteil, wenn Christus für uns bitte, der da sei ein Heiliger aller Heiligen, warum sollten die andern Seligen nicht auch für uns bitten, so sie sähen, daß solches ihr Haupt Christus tue?[1]

Wenn es wirklich wahr wäre, entgegnete Oekolampad, daß alle Prädikanten Christum den Gekreuzigten predigten, dann gäbe es keinen Zwiespalt. Im übrigen sei es ein ander Ding mit der Fürbitte der Heiligen auf diesem Erdreich und ein ander Ding mit der Fürbitte derjenigen, die im Himmel seien. Die Fürbitte der irdischen Heiligen gründe und sei befohlen in der Schrift; in diesem Punkte sei niemand wider Doktor Eck; daß wir jedoch die Fürbitte der abgestorbenen Heiligen anrufen sollten, dafür hätten wir keine Schriftstelle, „wie wol aber hie ich ouch nit verneint wil han, sy betten im himmel, ob wir schon des kein gschrifft haben". Doch folge aus dieser Fürbitte der Heiligen nicht, daß wir sie anbeten sollten. Und noch weniger dürfe man die Anbetung lehren; denn sie sei dem Vertrauen zu Gott nachteilig. Wo mehr Vertrauen sei zu Gott, da sei größere Ehrung Gottes. Gott lade uns im Unservater ein, uns unmittelbar an ihn selbst zu wenden. Daß wir aber hie auf Erden für einander bitten sollten, sei befohlen, damit die Liebe unter uns gemehrt werde. Im übrigen sei es viel nützlicher, „so wir uns allein mit Got bekumren"; er habe dessen „gůt erfarung in siessigkeit des geists (on rům sig es gesagt)"; „es solt uns ein hertzleidt sin, wo wir ein ougenblick lang von Got, dem allerbesten gůt, durch betrachtung und erlustigung in inn abgezogen wurdt[en], wie wol der lib und tåglich gschefft uns zů einer demietigung also abziehen". Auf die Wunder der Heiligen dürfe man sich nicht berufen; denn es sei oft der Teufel, der dabei im Spiele sei. Aber sein Leben lang habe er nie gelehrt, daß Gott seiner Heiligen Gebet nicht zulasse, so er doch der sei, „onn welchen die heiligen nit ein wőrtly betten". Und weiterhin gehöre es zur Ehrung Gottes und seiner Heiligen, daß wir betrachteten „den glouben, die gedult, die liebe und ander christliche tugend" der Heiligen und durch solche Exempel zu gleicher Tugend gereizt würden. In seiner Antwort hielt Eck fest, daß Oekolampad zugegeben habe, „das etlich siner parthy nit thůn", nämlich daß die Heiligen beteten; wenn sie aber beteten, dann müßten sie für jemanden bitten; für die Menschen in der Hölle und diejenigen im Himmel könnten sie aber nicht bitten, also müßten sie für die auf Erden bitten. Auch das gefiel Eck an Oekolampad, daß er das Beispiel der lieben Heiligen gelten lasse, während Zwingli „in seiner geschrifft"[2] nicht nur die Fürbitte

[1] „Disputacion", fol. Ziij^{ro}—Aa^{vo}.

[2] Eck denkt wohl an Zwinglis „Erst kurtze antwurt über Eggen siben schluszreden" vom 21. Mai 1526 (Corp. ref., Bd. 92, S. 171ff.).

der Heiligen bestreite, sondern uns auch das Exempel ihres christlichen Glaubens entziehe[1].

In den folgenden Gesprächsgängen gibt Oekolampad noch einmal zu, daß die Heiligen im Himmel beteten. Aber es gebe keine Schriftstelle, die gebiete oder gestatte, sie anzurufen. Wenn man den Nächsten bitte, daß er Gott für einen anrufe, so sei dabei keine Gefahr, wohl aber, wenn man einen Abgeschiedenen darum bitte. In seiner Erwiderung stellte Eck die Frage, warum Oekolampad „mit sinen nuwen predicanten zů Basel" eine neue Ordnung habe im Druck ausgehen lassen, darin sie die Litanei aufgehoben hätten: „sannt Peter, bit Got für uns, sant Maria, bit Got für uns[2]." Oekolampad antwortete darauf, die Litanei, wie sie sich im Formular für die Krankenkommunion in der Basler Liturgie finde, tue weder Christus noch den Aposteln noch andern Heiligen Abbruch; sie begreife in sich die Guttaten, die Gott den Heiligen bewiesen habe; dadurch würden die Kranken mehr im Glauben gestärkt, als wenn er einen ganzen Psalter, den sie nicht verständen, dahermurmele[3].

Unmittelbar nach der Beendigung der Disputation über die dritte These schrieb Altschultheiß Peter Hebolt aus Solothurn nach Hause, Oekolampad habe zugegeben, „dz die heylygen und die muter Gotz fuyr unss bytten im himel"[4]. Zur gleichen Zeit sandten auch die Basler Tagsatzungsherren einen neuen Bericht an ihre Obrigkeit: immer wieder hätten sie sich bei den andern eidgenössischen Gesandten und bei den Präsidenten dafür einsetzen müssen, daß die evangelische Gruppe anständig und sachlich behandelt werde; man habe die besten Zusicherungen erhalten; aber es seien eben doch alle wider die evangelische Sache, „kein ortt uszgeschlossen"; und als einmal zwei oder drei der Basler Prädikanten aus der Kirche gekommen seien, hätten einige Weiber neben ihnen geredet, „man sot die ketzer in die Limett werffen oder verbrennen"[5].

Am 4. Juni wurde die vierte These Ecks, diejenige über die Bilder, in Angriff genommen. Die evangelische Meinung vertraten Heinrich Linck aus Schaffhausen, Johannes Heß aus Appenzell und Dominikus Zilli aus St. Gallen. Nur am Schlusse ergriff auch noch Oekolampad das Wort[6].

Er sei kein Freund wilder Bilderstürmerei, führte er aus. Auch gefalle ihm zum Teil wohl, daß man die Bilder für die Bibel der Laien halte, so es dabei bleibe. Aber dennoch könne er die These Ecks nicht unterschreiben. Denn Gott wolle, indem er den Menschen aus dem Falle Adams wieder-

---

[1] „Disputacion", fol. Aaij^{ro}—Bbiiij^{ro}.

[2] Vgl. unten S. 438ff.

[3] „Disputacion", fol. Bbiiij^{vo}—Eeiiij^{ro}.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 393.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 392; Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 414.

[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 396.

aufrichte, nicht, daß er sich zu ihm in niederträchtiger Weise kehre, wie es durch die Bilder geschehen würde, so sie äußerlich verehrt würden. Paulus sage in Röm. 1, daß die Weisen der Heiden Gott erkannt, aber durch das Bildmachen die Wahrheit in die Lüge verkehrt hätten. Darum weise er, Oekolampad, in seinen Predigten nicht zu den Bildern, sondern weise vielmehr von ihnen weg. Ja, Gott möchte geben, daß auch die innerlichen Bilder, durch welche wir von ihm abgehalten würden, aus unsern Herzen fielen! Welcher ein wahrer Christ sein wolle, der müsse sich aller Bilder schämen, daß er Gott, seinem Herrn, nicht reiner diene. Schon im Alten Bund habe Gott seinem Volk, das doch noch viel Zeremonien gehabt habe, keine Bilder zugestehen wollen; wieviel weniger dürften die Menschen des Neuen Bundes, die da geistlich genannt würden, Bilder haben; vielmehr wolle sie Gott durch sein Wort regieren und lehren[1].

Die Disputation über die fünfte These, diejenige über das Fegefeuer, eröffnete Matthias Keßler von Gais. Ihm folgten als Opponenten Ecks Johannes Heß von Appenzell und die beiden St. Galler Benedikt Burgauer und Wolfgang Juffli. Wiederum trat Oekolampad erst zuletzt in die Schranken[2].

Eck hatte sich zur Begründung des Fegfeuers vor allem auf 2. Makk. 12, 43ff. und 1. Kor. 3, 13ff. berufen[3]. Gegen die Berufung auf 2. Makk. 12, 43ff. führt Oekolampad die Stellungnahme des Hieronymus zu den Makkabäerbüchern, wie er sie in der „Praefatio in libros Salomonis" zum Ausdruck bringe, ins Feld: die Kirche möge wohl die Makkabäerbücher lesen, aber nur „ad aedificationem plebis", „um der martrer exempel willen", wie Oekolampad erläutert, „non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam[4]". Und die Deutung von 1. Kor. 3, 13ff. auf das Fegefeuer erweist Oekolampad als falsch. Positiv macht er gegen das Fegfeuer das Erlösungswerk Christi geltend. Durch den Glauben an dieses werde uns in Todesnöten „pen und schuld hinweggenomen". Das zeige das Wort Christi an den Schächer. Entweder seien die Menschen Christo durch den Glauben nicht eingeleibt, dann gehörten sie in die ewige Verdammnis; oder sie seien Christo eingeleibt, dann gelte von ihnen Röm. 8, 28ff. „O gwisse hoffnung, das er ouch die straff deren, die im glouben sterben, nit harfür ziehen wurdt"[5].

Damit ging die Disputation, indem für die beiden letzten Thesen keine

[1] „Disputacion", fol. Kkff.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 396.
[3] „Disputacion", fol. Llij^{vo}.
[4] MSL, Bd. 28, Sp. 1242f.; vgl. RE^3, Bd. 1, S. 627; schon bei der Besprechung der dritten These wurde über die Geltung der Apokryphen in gleichem Sinne verhandelt („Disputacion", fol. Bbiij, Ccij, Ddiij, Ee).
[5] „Disputacion", fol. Nniij u. Ssiiij (Verzeichnis der Druckfehler und Auslassungen).

Opponenten angemeldet waren, am 8. Juni zu Ende. Eck richtete noch einen Schlußappell an Oekolampad: Gott habe ihm, Oekolampad, vor anderen Gaben verliehen in der Übung der Heiligen Schrift, im Verständnis der Sprachen, im Fleiß, jene zu lesen; er möge doch bedenken, daß Christus, dessen Barmherzigkeit er so hoch gepriesen habe, die Kirche, „sin spons unnd gmahel", nicht Jahrhunderte hindurch im Irrtum hätte lassen können; wenn er, Oekolampad, bei der Kirche bleibe, so könne er durch seine Geschicklichkeit und Kunst viel Gutes schaffen. Zugleich bitte er, Eck, Oekolampad darum, die Disputation nicht in Argem aufnehmen zu wollen; auch ihm bringe ja sein Kampf für die alte Kirche keine zeitliche Ehre, sondern eher Verachtung, und er hätte mehr Ruhe gehabt, zu Hause seine Lektion zu versehen, als so umherzureiten. Gerne wolle er, erwiderte Oekolampad, seinem Gegner sein rauhes Anfahren verzeihen; Eck möge auch ihm ein gleiches tun. Es sei keineswegs seine Absicht, sich von der Kirche zu trennen; die Kirche beruhe auf dem Worte Gottes, und wenn auch die Menschen in die Irre gingen, so sei die Kirche doch nicht verlassen von Christo; die Wahrheit sei dennoch bei ihr; und ein jegliches christliche Glied sei um so christlicher, je mehr es die Wahrheit erkenne. So wolle auch er, Oekolampad, immer der Wahrheit die Ehre geben und mit der Liebe sich von niemand absondern. Dazu möge ihm Gott helfen[1].

Unmittelbar nach der Disputation hatten die theologischen Teilnehmer auf Befehl der Tagsatzungsherren schriftlich ihre Stellung kundzugeben. Vierundachtzig Einzelteilnehmer samt dem Konvent von Wettingen traten in jeder Beziehung auf die Seite Ecks. Zu Oekolampad stellten sich nur elf geschlossen. Die andern Angehörigen der evangelischen Sache pflichteten entweder einzelnen Thesen Ecks zu oder verzichteten auf eine Stellungnahme oder waren vor dem Schlußentscheid abgereist[2].

Nachdem dann noch Johann Fabri und Thomas Murner aufgetreten waren und den Abgesandten der Zwölf Orte schriftliche Abrechnungen mit Zwingli überantwortet hatten[3], wurde die Disputation aufgehoben. Am 12. Juni kann Oekolampad von Basel aus an Zwingli berichten, sie seien glücklich nach Hause gekommen, „magna piorum omnium expectatione et gratulatione"; zugleich dankte er ihm für die zahlreichen Briefe und Grüße, die er ihm nach Baden gesandt habe; Gott habe ihn dadurch herrlich erfreut und gestärkt[4].

Im übrigen hatten nun die eidgenössischen Stände den entscheidenden Schluß aus der Disputation zu ziehen. Noch in Baden wurde beschlossen, jeder Ort solle darauf sehen, daß einstweilen die lutherischen Prädikanten

[1] „Disputation", fol. Ppij.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 397.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 397.
[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 399; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 495.

im Predigen stillgestellt würden[1]; auf einer neuen Tagsatzung in Baden am 24. Juni solle endgültig beschlossen werden, wie nun die Einheit im Glauben hergestellt werden könne. Allerdings kam man an dieser neuen Tagsatzung nicht weiter, als daß man den Beschluß der vorläufigen Stillstellung im Predigen erneuerte[2]. Erst am 23. Mai 1527 erfolgte die endgültige Stellungnahme: da wurden im Namen der Orte Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug, Glarus, Freiburg, Solothurn und Appenzell die gedruckten Disputationsakten der Öffentlichkeit übergeben mit einem vom Konstanzer Weihbischof Melchior Fattli entworfenen „beschlusz“, daß Zwingli und sein Anhang „als von der gmeinen christenlichen kirchen verdampt“ gehalten und den schwersten staatlichen Strafen im ganzen Gebiete der Eidgenossenschaft ausgesetzt sein solle[3].

Basel hatte bei diesem „ungeheuerlichen“ Versuch, die Einheit des Glaubens durch die Ausrottung der evangelischen Bewegung wiederherzustellen, nicht mehr mitgemacht. Die evangelischen Prediger wurden im Predigen nie stillgestellt, Oekolampad zumal durfte seit Mitte Juli 1526 sogar seine Schriften wieder in Basel drucken lassen, und der Verhängung des Kirchenbanns und der eidgenössischen Acht wurde nicht die geringste Berücksichtigung geschenkt[4].

3

In den langen und mühsamen Verhandlungen, die der Badener Disputation vorausgegangen waren, hatte Johann Fabri bereits am 3. Februar 1526 den Eidgenossen sechs Thesen eingereicht, über die er wider Zwingli zu disputieren bereit sei. Sie hatten folgenden Inhalt: erstens: die Schriften Zwinglis befinden sich unter sich selbst im Widerspruch; zweitens: Zwinglis Lehren stimmen weder mit Luther noch mit andern, die er „für ewangelisch berüembt“ hat, „in den treffenlichen stucken des hailigen glauben“ überein; drittens: Zwinglis Lehren sind so vergiftet und unchristlich, daß, wenn alle Ketzer der Kirchengeschichte wie Wikliff, Hus, Wessel, Rocyzana, Hieronymus von Prag, die Pikarden und viele andere von den Toten auferständen, sie doch mit ihm in keiner Gemeinschaft stehen wollten; viertens: Zwingli hat alle alten Lehrer der Kirche wider sich; fünftens: Zwingli anerkennt die Kirche nicht als die Säule und Grundfeste der Wahrheit; sechstens: Zwinglis Schriftauslegung ist wider die Heilige Schrift[5].

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 397, Anm. 19; Nr. 399.

[2] Eidgenössische Abschiede, Bd. 4, Abt. 1a, S. 953.

[3] Eidgenössische Abschiede, Bd. 4, Abt. 1a, S. 1094f.; „Disputacion“, fol. aij; Kriijff.; Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 434; Muralt a. a. O., S. 134ff.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 399, 403, 412, 414, 434, 437, 439, 441, 443, 451; Bd. 2, Nr. 455, 474, 475, 494, 495, 500, 502, 518.

[5] Eidgenössische Abschiede, Bd. 4, Abt. 1a, S. 843ff.; Muralt a. a. O., S. 68f.

Als dann feststand, daß Zwingli in Baden nicht erscheinen werde, begründete Fabri diese Thesen in einer umfangreichen schriftlichen Darlegung und überreichte diese, wie wir gehört haben, den Eidgenossen am letzten Tage der Disputation, indem er zugleich ihre Veröffentlichung in Aussicht stellte. In der Tat erschien diese Darlegung mit einigen Zusätzen[1] als ein stattlicher Band am 4. September 1526 bei Ulrich Morhart in Tübingen unter dem Titel: „Christenliche beweisung doctor Johann Fabri über sechs artickel des unchristenlichen Ulrich Zwinglins, meister zů Zürich".

In der Begründung der zweiten These zeigt Fabri zunächst an hundertundfünfzig Punkten, daß Zwingli und Luther voneinander abweichen[2]. Im folgenden kommt er sodann auf die Unterschiede zu sprechen, die er zwischen Zwingli und Oekolampad bemerkt haben will. Zunächst legt er die Lehre von der Fürbitte der Heiligen, wie sie Oekolampad in den „Psegmata" vertreten hatte[3], dar und zeigt den Gegensatz zu Zwinglis Lehre über den gleichen Gegenstand auf. Dann nimmt er Oekolampads in Altomünster gehaltene Predigt über die Eucharistie vor[4] und führt aus, wie die darin vertretene Lehre von der Realpräsenz zu Zwinglis Auffassung in scharfem Widerstreit stehe. Sollte man ihm sagen, fährt Fabri fort, Oekolampad lehre jetzt anders als 1521, so lasse er sich dadurch nicht beirren: „dann ich nit glaub, das ein sollicher alter gelerter ordensman, in dreyen sprachen erfarn, von einer sollichen ernstlichen meynung fallen solt". Auch über das Leiden Christi und viel andre Dinge soll Oekolampad wider Zwinglis Lehre geschrieben haben. Damit geht Fabri dazu über, die Unterschiede zwischen Zwingli und Karlstadt aufzuzeigen[5].

Noch einmal kommt Fabri auf Oekolampads Lehre von der Fürbitte der Heiligen in der Begründung der sechsten These zu sprechen. Nachdem er aus der Schrift die Fürbitte der Heiligen zu erweisen versucht hatte, beruft er sich darauf, daß demgemäß auch die Kirche die Fürbitte der Heiligen immer festgehalten habe; das gehe hervor aus den Litaneien und Kollekten, das bezeuge auch Cyprian; „und Ecolampadius, des Zwinglis gesell, schreibt in ‚Psegmatibus' über Chrisostomum, die heiligen sollendt wir anrůffen, und sie bitten für uns, halt aber in diser disputatz zů Baden, wie die heiligen für unns bitten, aber wir sollen sie nit anrůffen, das doch seltzam ist"[6].

Am 6. Oktober 1526 schreibt Oekolampad über die Schrift Fabris an Zwingli: „blsaphemiarum et maledictorum Joannis Fabri liber" werde in

[1] Corp. ref., Bd. 95, S. 789, Anm. 8.

[2] Vgl. Köhler a. a. O., S. 346ff.

[3] Vgl. dazu oben S. 176ff.; auch Eck hatte bei der Diskussion über die Fürbitte der Heiligen in Baden die „Psegmata" Oek.s angezogen („Disputacion", fol. Eeij^{ro}).

[4] Vgl. oben S. 142ff. u. S. 268f.

[5] „Christenliche beweisung", fol. Tij^{vo}ff.

[6] „Christenliche beweisung", fol. Bbiiij^{vo}.

Basel feilgeboten; wenn die „bestia" nicht an allen Höfen herumwandelte, könnte man sie verachten; da Fabri darauf ausgehe, einen Gegensatz zwischen ihm, Oekolampad, und Zwingli aufzuzeigen, und da er behaupte, er, Oekolampad, habe in Baden einiges über die Anrufung der Heiligen zugegeben, so sei er entschlossen, in einer kleinen Schrift vor seiner Kirche Rechenschaft abzulegen[1]. Diese Rechenschaftsablage erfolgte dann in der Weise, daß Oekolampad am Allerheiligentage 1526 die Angelegenheit auf die Kanzel brachte und diese Predigt noch im Laufe des November unter dem Titel: „Von anrůffung der heylgen, Joannis Ecolampadii uff ettlicher widersecher und zůvorab doctor Fabri unnutz gegenwurfflich tandt andtwort, offenlich gepredigt an Allerheylgentag" bei Adam Petri in Basel herausgab[2].

Weil am heutigen Tage, führt Oekolampad aus, das Fest oder die Gedächtnis aller Heiligen gehalten werde und gegenwärtig viel Zwiespalt wegen der Frage ihrer Fürbitte und Anrufung bestehe, so wolle er eben diese Frage behandeln, so daß seine Zuhörer ein Urteil gewännen, „was beyde parthyen grund haben"[3].

Als Hauptsatz stellt Oekolampad auf, „das wir menschen nit an die creatur unser hoffnung stellen, sonder uff den, der hymel und erden erschaffen hat". Anstatt demnach die Kranken und Trostbedürftigen auf Christus allein zu verweisen, verwiesen sie aber die Seelsorger auf Christus und die Heiligen. „O du seeltyrann, wer gibt dir solchen gwalt, artickel zů machen ?; ... du conszientzverstricker, es schinet wol, das du kein conscientz hast[4]."

Durch diese Verdunkelung des Evangeliums fühlt sich Oekolampad an „ein ander stuck" gemahnt, nämlich daran, daß man rede, Christus habe die Apostel nicht geheißen, das Evangelium zu schreiben. Damit wolle man sagen: „die kirch hab die evangelien durch ir annemen bestetigt". Und wenn man ihnen das zugebe, so wollten sie die Konzilien oder ein paar zusammengekommene Bischöfe über das Wort richten lassen. Demgegenüber stellt Oekolampad die Sätze auf: erstens: Christus habe Befehl gegeben, das Evangelium zu predigen, und das beziehe sich sowohl auf die mündliche als auf die schriftliche Verkündigung; zweitens: die Schriften der Apostel seien aus dem Heiligen Geist; seien sie aber aus dem Heiligen Geist, so seien sie auch von Christo; drittens: die Schrift sei nicht darum heilig, daß die Kirche sie angenommen habe; vielmehr habe die Kirche die Schrift angenommen, weil sie heilig und aus Gott sei[5].

Nach diesem Exkurs kehrt Oekolampad zur Frage der Heiligen zurück

---

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 432; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 534.

[2] Bibliogr. Nr. 134.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 440; Allerheiligen 1526 war ein Donnerstag.

[4] „Von Anrůffung", fol. Aiij^{vo}ff.

[5] „Von anrůffung", fol. Aiiij^{vo}f.

und beginnt nun die unmittelbare Auseinandersetzung mit den Bemerkungen, die Fabri in seinem „dicken bůch wider Ulrich Zwinglin" gegen ihn gerichtet habe[1].

Es sei in der Tat ein großer Unterschied zwischen der Frage, ob die Heiligen bäten, und der andern, ob wir sie deswegen um ihre Fürbitte anrufen sollten. Wo die Liebe vorhanden sei, da könne man nicht anders, als füreinander Gott bitten. So bäten auch diejenigen, die seliglich abgestorben seien, da sie ja nicht ohne Liebe sein könnten. Dieses Bitten sei allerdings mehr ein Mitbitten als ein Fürbitten; doch wolle er nicht um Worte streiten. Aber daraus folge nicht, daß man solche Fürbitter und Mitbitter anrufen solle. Sonst müßten alle seligen Abgestorbenen auch uns anrufen. Wenn wir nämlich „inn warer lieb und verstand" beteten: „zůkumme uns dein reych", so erstrecke sich dieses Gebet auch auf die abgestorbenen Heiligen, indem wir damit begehrten, daß sie mit uns in das Reich Christi auferstünden, wie sie das ja auch von uns wünschten. Aber darum riefen Sankt Peter und Sankt Paul und alles himmlische Heer uns nicht als Mittler oder Fürsprecher an. Jemanden als Fürsprecher oder Mittler anrufen, setze nämlich voraus, daß der Angerufene ein besonderes Verdienst habe, auf Grund dessen er besondern Anspruch erheben dürfe, erhört zu werden. Nun müßten aber alle Heiligen bekennen, daß sie einzig aus Gottes Barmherzigkeit und dem Verdienst Christi selig geworden seien. Darum dürften wir allein „Christum mit seiner grechtigkeyt und unschuld fürstellen Gott, dem vatter"[2].

Was sodann Fabris Berufung auf seine, Oekolampads, „Psegmata" betreffe, so lege er die dort gegebene Darlegung viel zu positiv zugunsten der Anrufung der Heiligen aus. „Ich hat herfür gezogen ein gůten weg zur einigkeyt; darausz macht er gantz ein anders." Seine, Oekolampads, Meinung sei gewesen und sei, daß man mit den Schwachen Geduld haben solle. Es sei nämlich ein großer Unterschied zwischen der Beurteilung von Lehren und der Beurteilung von Menschen. In der Beurteilung von Menschen solle man „gar senfftmůtig" handeln und nicht strenger und rauher sein als Gott; „mit denen Gott ein gedult hatt, die sollen wir nicht hassen". Aber in betreff der Lehre solle man streng beim Worte Gottes bleiben. Und so habe er auch in den „Psegmata" auf die Schwachen Rücksicht genommen haben wollen. Dann habe er noch einen andern Grund zu seinen Ausführungen in den „Psegmata" gehabt, nämlich die Meinung, die auch von einigen in Basel vertreten worden sei, „das inn dem todt des menschen nit allein der leyb schlaff, sunder auch die seele, gleych als het die kein wissen und freüd mer nach dem todt". Nein, die Seele lebe noch und habe noch Freude mit Christo; „und ist dann die lieb noch da, so ist auch der

[1] „Von anrůffung", fol. Av^{ro}f.; Oek.-Br., Bd. I, Nr. 440.
[2] „Von Anrůffung", fol. A5^{ro}ff.

will und begird da, so begeren sie auch die ufferstentnis nit allein für sich, sonder auch für ander, und den willen unnd begirdt würckt inn inen Christus". Auch Lk. 23, 43 und Phil. 1, 23 zeigten, „das die seel wesenliche unnd selige würckung hat nach dem todt"[1].

Nachdem einige Bibelstellen, die Fabri zugunsten der Fürbitte und Anrufung der Heiligen ins Feld geführt hatte, zurückgewiesen sind, faßt Oekolampad zusammen: Damit man die Heiligen richtig ehren könne, solle man betrachten, was Gott in ihnen und durch sie gewirkt habe. Leib und Gut und alles, was sie hätten, hätten sie dargestreckt um der Ehre und Liebe Gottes willen. Es sei bei ihnen nicht Hoffart, Geiz, Neid und Haß, Verachtung und Verspottung gewesen, sondern Liebe Geduld, Friede, Mäßigkeit, Sanftmütigkeit, Freundseligkeit und ein herzliches Begehren, daß die geistliche Stadt Jerusalem gebaut und ihre Zahl erfüllt werde. Und diese Begierde währe noch in ihnen. „Wo wir nun durch den glauben unnd durch die liebe inn der gemeinschafft der heyligen bleyben, werden wir auch mitburger inn irer statt, ja mittglyder unnd mitterben inn Christo. Das wirt den heylgen und Marie, ja auch Gott das angenemst sein. Der wôlle uns sein gnad darzů verleyhen. Amen[2]."

Am 1. Dezember 1526 sandte Oekolampad die Predigt an Zwingli: er hoffe, es gehe aus ihr deutlich hervor, daß sie beide in der Frage der Anrufung der Heiligen sich nicht unterschieden[3]. Am 30. September 1527 kam Oekolampad im Zusammenhang mit der Veröffentlichung der Akten der Badener Disputation auf die Angelegenheit zurück: den „affectus charitatis", mit dem die Heiligen und Engel uns wohlwollten, habe er ihnen als „in charitate confirmatis" nicht absprechen können; und wenn man diesen „affectus" „intercessio" nennen wolle, so könne er auch das nicht ablehnen; aber die „invocatio" habe er, weil sie der Schrift unbekannt sei, nicht zugegeben, obschon jeder wünsche, daß der ganze Leib Christi mit ihm bete[4].

Unterdessen war Oekolampads Predigt längst auch Fabri in die Hände gekommen, und er hatte sich sofort, obschon er sich eben auf einer Gesandtschaftsreise in England befand, an eine umfangreiche Erwiderung gemacht; ihre Widmung an die Altgläubigen Basels ist aus London vom 1. April 1527 datiert[5]. Die Veröffentlichung konnte Fabri jedoch erst nach seiner Rückkehr bewerkstelligen; sie erfolgte im Frühjahr 1528 durch Johannes Singriener in Wien. An der Spitze trug das Werk eine zweite Widmung Fabris an den Würzburger Bischof Konrad von Thüngen[6]; betitelt

[1] „Von anrůffung", fol. A 7[vo] ff.
[2] „Von anrůffung", fol. Bij[vo] ff.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 443; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 554.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 518; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 658.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 480.
[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 562.

war es: „Epistola ἀπολογητικὴ de invocatione et intercessione beatissimae, perpetuae ac immaculatae virginis matris Dei Mariae, angelorum, evangelistarum, apostolorum, martyrum et aliorum electorum Dei ... contra Joannem Oecolampadium"[1]. Am 28. April 1528 sandte Fabri ein Exemplar des Druckes an den Basler Rat: obschon der ausgelaufene Mönch Oekolampad wegen seiner unerhörten Ketzereien einer Antwort nicht würdig sei, habe er, Fabri, doch den frommen, alten Christgläubigen, die sich Gott in Basel noch vorbehalten habe, zu Trost und Nutzen das beiliegende Büchlein ausgehen lassen; bereits befinde sich eine weitere Schrift gegen die Sakramentslehre Oekolampads und anderer Sakramentsstürmer von ihm im Druck; auch diese werde er gerne senden[2]. Am 25. Mai beschloß der Basler Rat, Fabri zu antworten, man habe an seinem Büchlein und Schreiben keine Freude gehabt und wünsche dringend, mit weiteren solchen Zusendungen verschont zu bleiben. Am Tage darauf kam der Rat jedoch auf diesen Beschluß zurück: die Übermittlung der Antwort an Fabri sei zu teuer; man solle ihm daher den Inhalt des Schreibens mündlich mitteilen, wenn er einmal nach Basel oder in dessen Nähe komme[3].

4

Nachdem die Badener Disputation vorübergegangen war, ohne eine Entscheidung für die gesamte Eidgenossenschaft zu bringen, mußte sie in den einzelnen Orten fallen. So setzte denn auch in Basel der Entscheidungskampf zwischen den beiden Glaubensrichtungen ein.

Am 4. Dezember 1526 wiederholen die evangelischen Prediger Oekolampad, Markus Bertschi, Wolfgang Wissenburg, Johannes Lüthard und Thomas Geyerfalk den Versuch, den genau ein Jahr vorher Oekolampad allein unternommen hatte[4], mit Augustinus Marius zu einer einheitlichen Verkündigung zu gelangen. Das größte Hindernis, schreiben sie an ihn, für das Evangelium, den Frieden der Stadt und das Heil der Leute sei, daß Christus nicht einmütig verkündet werde. Zu keinem andern Zweck habe der hochehrwürdige Rat von Basel sein „mandatum de verbo Dei pure annunciando" — es handelt sich um das Predigtmandat von 1523 — ausgehen lassen und die großen Kosten der Badener Disputation auf sich genommen, als dazu, „ut uno ore Christum ad aedificationem plebis annunciemus". Darum dürften sie, die Prediger, nichts unversucht lassen, um dieses Ziel zu erreichen. Hoffentlich stimme die „paternitas reverenda" des Augustinus

[1] Beiträge, S. 215, Nr. 21a.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 572; Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 106.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 580; Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 129 u. 131.
[4] Vgl. oben S. 332.

Marius darin mit ihnen überein. Der Brief Oekolampads vom 4. Dezember 1525 habe zwar keinen Erfolg gehabt. Aber vielleicht willige Marius jetzt ein, „benigne ac amice de hiis, quae Christi sunt, nobiscum tractare". Doch müsse es sobald als möglich geschehen. Denn die Lage werde durch das, was er, Marius, in seinen Predigten gegen sie vorbringe, unerträglich[1].

Auf dieses Schreiben hin klagte Marius beim Rat, und es wurden die evangelischen Prediger am 6. Dezember, er selbst am 8. Dezember, vor den Rat zitiert. Beide Teile mußten versprechen, einander in Ruhe zu lassen und sich künftighin weder mit Worten noch mit Schriften noch mit Werken zu beleidigen[2].

Am 23. Dezember berichtet Oekolampad an Zwingli über das Schreiben an Marius und bittet um Ratschläge, wie man dazu kommen könne, „ut hic tandem concorditer doceatur Christus"[3]. Zwinglis Rat ging dahin, den Kampf systematisch aufzunehmen, bis der Rat gezwungen werde, „vos omnes convocare ad collationem"[4].

In der Tat sah sich der Rat zu einem solchen Schritt gezwungen. Am 16. Mai. 1527 gebot er in einem Mandat, daß die beiden Parteien ihre Auffassung von der Messe aus der Heiligen Schrift begründen und ihm diese ihre Begründung binnen Monatsfrist schriftlich einreichen sollten[5]. Am 21. Mai wurden die Theologen beider Richtungen aufs Rathaus zitiert und von dem Beschlusse persönlich in Kenntnis gesetzt[6].

Oekolampad war, weil die Bibel als einzige Norm zugelassen war, voller Freude und Zuversicht und machte sich unverzüglich an die Arbeit[7]. Als ein Manuskript von sechsunddreißig Folioseiten wurde das Gutachten dem Rate eingereicht. Es trug die Unterschriften der fünf genannten evangelischen Leutpriester und Prediger Oekolampad, Bertschi, Wissenburg, Lüthart, Geyerfalk samt denjenigen der beiden Helfer Balthasar Vögeli von St. Leonhard und Hieronymus Bothanus von St. Martin[8].

Gerne wollten sie, führt das Gutachten aus, die Frage beantworten, warum sie gepredigt hätten, daß die Messe nicht ein Opfer für die Sünde der Lebendigen und Toten, sondern ein großer, abscheulicher Greuel vor Gott sei, und sie seien guter Zuversicht, „der barmhertzig Got, der mit so inbrunstiger begird, zu erforschen die warheit, ewre christeliche hertzen anzundt hat, werde sin gnad wyters thůn, das ir als die frommen kunig Ezechias

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 444.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 543 u. 558.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 449; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 562.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 453; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 569.
[5] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 657.
[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 487; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 624; Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 679; vgl. Nr. 688.
[7] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 490; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 625.
[8] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 492; Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 675.

und Josias nach erkanter warheit mit allem vermôgen daran werdent sin, damit alles, das do den gbotten Gottes zuwider unnd entgegen, und alle verfurische und gotzlesterige ler, durch welche der zorn Gottes uber uns erweckt werden môchte, nit geduldet, sunder zů der ere Gottes, zu friden einer loblichen stat Basel, zu besserung eines christelichen lebens uff das furderlichst abstellent, damit (da Got vor sy) das blůt unnd die straff der erschrockelichen sunden nit von uch, unsern gnedigen herrnn, an dem jungsten tag werde erfordert, sunder ir grosz belonung von Got entpfahent und ouch inn diser gegenwurtigen zit lob und er von inheymschen und frembden erholent"[1].

Zum Ausgangspunkt wird die Ehre Gottes genommen. Es sei klar, daß da, wo die Ehre Gottes nicht in erster Linie gesucht werde, der Zorn Gottes und Vermaledeiung vorhanden sei. Das sei nicht verwunderlich; denn Gott sei ein unverträglicher Eiferer und ein verzehrendes Feuer und wolle, daß sein Name hochgeehrt und gepriesen werde. Aber der natürliche Mensch sei unwissend göttlicher Dinge und wisse von sich aus nicht, welches die wahre Ehre Gottes sei. Darum habe Gott seinen Willen durch die Propheten und Apostel, auch durch Christum geoffenbart, damit wir wüßten, wie er geehrt werden müsse. Er habe auch sein Gesetz und Wort auf das ernstlichste zu halten geheißen, also daß wir nichts dazu noch davon tun sollen. Die Widersacher dagegen fügten zu der Heiligen Schrift die Bräuche, Väter und Kirchensatzungen hinzu und föchten mit dem Argument: „sollte die Kirche solange geirrt haben?" „Hie ist zů mercken", antwortet darauf das Gutachten, „das man soll beweren die kilchen, ob sie das wort Gottes haben, aber nit sol man beweren das wort Gottes durch die kilchen, ob es vil oder wenig von der kilchen angenommen han. Die kilch ist usz dem wort Gottes geborn und wurdt usz dem wort Gottes erkent, ob sy christlich sy; dann ist sy christlich, so will sye kein ander stym hôren dan Christi, irs hirten (Joh. X) und ires gemachels, welche stym ir die appostel verkundt han". Und solange man bei dem Wort Gottes bleibe, werde man nicht von der Kirche gesondert[2].

So wollten sie nun auch mit der Heiligen Schrift beweisen, daß die Messe sei „ein abgôttischer, tufelischer, erschrockelicher, verfůrischer gruwel wider Gott, durch welchen wir billich in den ewigen zorn Gottes fielen, wo man dem anhienge." Und zwar wollten sie erstens zeigen, daß die Widersacher den wahren Brauch, der von Christus eingesetzt worden sei, hätten fallen lassen und dagegen „die mesz geschmuckt nach ihrem nerrischen gůtbeduncken". Zweitens aber wollten sie darlegen, daß die Messe dadurch geradezu gotteslästerlich werde, daß sie ein Opfer und eine Bezahlung für die Sünde der Lebendigen und der Toten zu sein beanspruche[3].

[1] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, S. 504f.
[2] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, S. 505—508.
[3] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, S. 508f.

In der Führung des ersten Beweises arbeitet das Gutachten zunächst heraus, was nach den biblischen Berichten das Nachtmahl in Wirklichkeit sein sollte. Alles solle ehrlich und ordentlich zugehen. Doch sei man nicht an den Buchstaben gebunden. So sei für die Feier des Nachtmahls „die nuchter zit" geschickter als der Abend; ferner sei es schicklicher, zum Tische des Herrn hinzuzutreten und die Sakramente stehend zu empfangen. als in solcher Menge zu sitzen und die Sakramente von Person zu Person umzutragen; ebenso sei es förderlicher und ordentlicher, daß das Brot schon geschnitten und gebrochen sei, denn daß man es erst beim Austeilen breche. Was sodann die Austeiler des Nachtmahls betreffe, so solle Christus ihr Vorbild sein; das heiße aber: sie sollten demütig sein und dem Nächsten dienen wollen, und sie sollten alles äußere Gepränge vermeiden. Die Empfänger aber sollten der Predigt und Lehre des Herrn fleißig zuhören und auch die Sakramente des Brotes und Weines gehorsamlich annehmen. Die Sakramente selbst endlich bestünden aus der Materie und den Worten; durch die Worte würden Brot und Wein zu Sakramenten und heiligen Zeichen des Leibs und Bluts Christi, und so trügen uns die Worte die allertröstlichste Verheißung vor; ergriffen wir aber diese im Glauben, so empfingen wir im Geist geistlich das Fleisch und Blut Christi und erlangten dadurch das Leben. „Und ist uns disz sacrament wie ein testamentbrieff, der grosze ding verheyszt mit worten und anhangenden zweyen siglen, welche beid ongeletzt und onabgeriszen sollen bliben". „Wo die stuck alle, wie sye erzelt sind, gehalten wurden, da wår denn der recht bruch desz nachtmals desz Herren und die war heilig mesz, an der an zwifel ein eer und wollgefallen Got geschehe und uns durch sie vil guts widerfaren möchte; durch sie wurden wir im glauben gegen Gott und durch die liebe gegen dem nechsten gerichtet und gewyszen; da wurde sin verhůtung der uffrůr und ungehorsame; da wurd gemeret und geuffnet gedult, frid und einigkeit[1]."

Demgegenüber stehe nun die Messe der Päpstler. Der erste Fehler sei, daß sie die christliche Freiheit nicht verschonten, sondern Gebote machten in den äußerlichen Dingen als in Kleidungen, Salbung und Ohrenbeichte. Weiterhin entsprächen die Austeiler nicht der dienenden Demut Christi, sondern überhöben sich vielmehr als Priester über die Laien; „wie kundt dann solche stinckende hoffart nit ein gruwel vor Got sin?" Auch spiele bei der Verwaltung des Altarsakramentes die Gewinnsucht eine große Rolle: „git es presents, so ist die mesz da; gits keine, so ist es inen nit gelegen". Ferner führe man mit der Bibel Gauklerei auf: „es will das evangelium anders getribenn syn denn mit reuchen, kertzenbrennenn, bassisten oder altisten zu singen anrichten oder mit guldin bůcher kussen und uff sidin kussyn umbhertragen und mit groszen glogken darzů luten. O man solt die gnad unsers herren Jesu Christi verkunden!" Was sodann die Empfänger der

[1] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, S. 509—515.

Sakramente betreffe, so sollte man Erbarmen und Mitleid mit ihnen haben, indem ihnen das Wort nicht verkündet werde. Auch in den Sakramenten selbst endlich würden etliche grobe Fehler, ja Greuel erfunden: es sollte Brot und Wein da sein, aber die Päpstler gäben vor, es sei kein Brot und kein Wein mehr da; da müsse der Vater der Lüge, der Teufel, mitwirken[1].

Sodann wendet sich das Gutachten dem Beweis zu, daß insbesondere das Meßopfer ein Greuel vor Gott sei. Wer vom Meßopfer rede, habe die Kraft des Verdienstes des Leidens Jesu Christi und die Würdigkeit seines Priestertums nicht erkannt, und wer darauf beharre, der verleugne Christus vollständig. „Zum nachtmal khummen wir umm entpfahens willen als die hungerigen und entpfahen, so wir den verheysungen glouben; wie werden wir dann geben?“ Wenn ein König einem Armen seinen goldenen Ring zum Pfand gäbe, daß er all sein Gut erben solle, der Arme aber den Ring darum nähme, daß er ihn dem König gönnerhaft wiederschenkte, wäre ein solcher Armer nicht unsinnig? „Grôszer und hôher ist Christus, dann das wir inn sôllen dem vatter opfern. Er sitzt zu der rechten desz vatters unnd hat die gleubigen volkhummen gmacht uff einmal mit volkumnisten und gnugsamsten opfer[2].“

Zum Schluß appelliert das Gutachten noch einmal an die Basler Ratsherren, daß sie die grausame Gotteslästerung erkennen und keineswegs dareinwilligen möchten. Gott habe ihnen nicht vergebens vor andern die Wahrheit offenbart. „Es ist ein zeichen gôtlicher gnadenn, wo sy nit uszgeschlagen, aber gwysz ein zeichen onuszsprechelichen zorns und grymmen Gottes, wo solche warheit verachtet wurdt.“ „Hierumm, gnedigen, lieben herren, so lieb uch Got unnd uwer und der uweren sele ist, laszent uch befolen sin die eer Gottes, die da grosze not lydet, unnd nemmen die sach ernstlich fur die hand[3].“

Zu dem vom Rat festgesetzten Termin war, wie es scheint, das Gutachten der evangelischen Theologen eingereicht worden[4]. Nicht so willfährig erwiesen sich die katholischen Theologen. Schon am 31. Mai 1527 konnte Oekolampad an Zwingli berichten, der Bischof — seit dem 28. Februar 1527 saß Philipp von Gundelsheim auf dem Basler Bischofsstuhl —[5] und das Domkapitel hätten dem Rate geantwortet, die Frage der Messe sei ihre Sache und nicht die des Rates; wahrscheinlich würden sie ihren Theologen Stillschweigen auferlegen[6]. In der Tat richtete der Bischof am 3. Juli ein Schreiben dieses Inhaltes an den Rat[7]. Aber dieser gab nicht nach, sondern

[1] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, S. 515—524.
[2] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, S. 524—540.
[3] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, S. 540—543.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 494.
[5] Wackernagel, S. 401 f.
[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 490; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 625.
[7] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 684.

verlangte, daß Marius und die Seinen bis zum 25. Juli unfehlbar ihr Gutachten einreichten[1]. In der Tat wurde es bereits am 16. Juli auf dem Rathause abgegeben. Unterzeichnet war es außer von Marius als dem Verfasser von Leonhard Rebhan, Prädikanten des Stiftes St. Peter, Johannes Remp, Leutpriester zu St. Theodor, Hermann Bollinger, Leutpriester zu St. Ulrich, Burkard Stein, Leutpriester zu St. Alban, von den drei Dominikanern Ambrosius Pelargus, Ulrich Mertz und Johannes Udalrici, weiterhin von Balthasar Validus, Leutpriester am Münster, Sebastian Müller, Leutpriester zu St. Peter, und Heinrich Kolner, Chorherr zu St. Peter[2]. Außer diesem gemeinsamen Gutachten der katholischen Theologenschaft wurden noch zwei besondere eingereicht; das eine stammte aus der Feder Leonhard Rebhans[3], das andere aus derjenigen des Dominikaners Ambrosius Pelargus[4].

Am 29. August wurden die Gutachten vor dem Rate verlesen[5], und am 23. September erfolgte der Ratsentscheid: Niemand solle hinfort gezwungen werden, Messe zu halten oder zu hören, sondern es solle jedermanns „conscientz" anheimgestellt sein, es zu tun oder nicht zu tun. Wenn aber ein Priester die Messe nicht mehr lese, so solle er auch seine Pfründe aufgeben. Doch seien die Geistlichen von St. Martin, vom Augustinerkloster und von St. Leonhard von dieser letztern Bestimmung ausgenommen. Ferner wurde bestimmt, daß hinfort niemand mehr die Messe weder lobe noch schelte; vielmehr solle sie unangezogen gelassen werden[6]. Damit verzichtete der Rat darauf, die Glaubenseinheit in der oder jener Richtung durchzusetzen: jeder sollte seines Glaubens leben dürfen. Ein Priester jedoch, der sich dem neuen Glauben anschließt, soll nicht mehr von der alten Kirche leben: das Kirchengut wird also den Anhängern des alten Glaubens vorbehalten. Nur zu St. Martin, im Augustinerkloster und zu St. Leonhard wird Kirchengebäude und Kirchengut auch den Evangelischen zur Verfügung gehalten. In diesen drei Kirchen wurde dadurch dem evangelischen Gottesdienst eine gesicherte Grundlage gegeben. Für alle übrigen Kirchen der Stadt Basel und für die Kirchen der gesamten Landschaft dagegen hatte es beim katholischen Kultus zu bleiben, nur daß niemand mehr gezwungen war, daran teilzunehmen. Und so schreibt Oekolampad am 15. Oktober bekümmert an Zwingli: die papistische Messe sei noch fest gegründet, und die Landpfarrer seien genötigt, entweder zum frühern unfrommen Wesen zurückzukehren oder ihr Amt niederzulegen[7].

[1] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 684.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 492, Anm. 2; Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 688.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 492, Anm. 2; Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 679.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 492, Anm. 2; Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 705.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 512; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 648.
[6] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 728.
[7] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 521; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 661; vgl. dazu Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 733 u. 735.

Auf die Dauer blieb es allerdings nicht bei dieser Ordnung der Dinge. Und es war die Berner Disputation, unter deren Eindruck ein weiterer Einbruch in das alte Kirchenwesen erfolgte.

5

Hatte Basel versucht, durch Einforderung von Gutachten zu einem Entscheid zu kommen, so schritt Bern zur Ausschreibung einer Disputation[1]. Am 17. November 1527 wurde sie ausgefertigt. Nicht nur die Berner Geistlichen wurden aufgeboten, sondern es ergingen auch Einladungen an die Bischöfe von Lausanne, Sitten, Basel und Konstanz sowie an die Geistlichen der zwölf andern eidgenössischen Orte und der zugewandten Städte. Es sollte gleichsam ein Gegenstück zur Disputation von Baden geliefert werden. Immerhin fügte das Ausschreiben einschränkend hinzu: „wir wellen aber hiemit nit vermeinen noch understan, bemeldt unser lieb Eids- und pundsgnossen, gemeintlich noch sonderlich, zů haltung dess, so uf gedachter disputatz beschlossen wird, ze bezwingen, noch si von irem fürnemen ze trängen“[2].

Der Berner Reformator Berchthold Haller bemühte sich mit Eifer, neben Zwingli auch Oekolampad zur Teilnahme zu gewinnen und trat mit ihm in Briefwechsel[3]. Auch der Basler Rat wünschte, daß die evangelischen Basler Theologen an der Disputation teilnähmen und ihren Glauben verantworteten, und anerbot sich, die Kosten zu übernehmen. So erklärten sich Oekolampad, Wolfgang Wissenburg und Markus Bertschi zur Reise nach Bern bereit[4]. Als Ratsdelegation wurden ihnen die Ratsherren Konrad David und Diebold Wyssach beigegeben[5]. Auch einen der Präsidenten stellte Basel in der Person des Propsts Niklaus Briefer von St. Peter[6]. Diesen offiziellen Teilnehmern schlossen sich eine größere Anzahl inoffizieller an; es waren vor allem Laien aus der Stadt und evangelisch gerichtete Pfarrer aus der Landschaft[7].

Auf evangelischer Seite wünschte man auch allseitig Capito und Butzer herbei. Doch konnte der Berner Rat sie nicht wohl offiziell einladen, weil Straßburg nicht zur Eidgenossenschaft gehörte; so übernahmen Oekolam-

---

[1] Theodor de Quervain: Geschichte der bernischen Kirchenreformation sowie: Karl Lindt: Der theologische Gehalt der Berner Disputation, in: Gedenkschrift zur Vierjahrhundertfeier der Bernischen Kirchenreformation, 1928.

[2] Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation, 1923, Nr. 1371.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 527, Anm. 1., Nr. 530, Anm. 1.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 530.

[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 537, Anm. 3.

[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 533, Anm. 1.

[7] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 540.

pad und Zwingli das Aufgebot[1]. Bereits Ende Dezember 1527 trafen die beiden Straßburger Reformatoren in Basel ein. Während ihres Aufenthaltes in der Stadt predigten sie „in festis sanctorum Stephani et Joannis evangelistae“[2]. Auch empfingen sie vom Rate Ehrenwein für ein Pfund, sechs Schillinge und acht Pfennige[3].

Montag, den 6. Januar 1528, nachmittags, trat die Versammlung zur konstituierenden Sitzung in der Barfüßerkirche in Bern zusammen. Es wurden die vier Präsidenten — unter ihnen befand sich Vadian von St. Gallen und der genannte Nikolaus Briefer von Basel — vereidigt, ebenso die vier Schreiber; es waren dies der Berner Stadtschreiber Peter Cyro, der Berner Gerichtsschreiber Georg Schöni, der Thuner Stadtschreiber Eberhard von Rümlang und der Solothurner Stadtschreiber Georg Hertwig. Wie in Baden war die Protokollführung genau geregelt, so daß die auf Grund der Protokolle herausgegebenen Akten als durchaus zuverlässig gelten dürfen. Der Disputation zugrunde gelegt waren die zehn von den Berner Reformatoren Berchtold Haller und Franz Kolb aufgestellten Thesen[4].

Vom 7. bis zum 12. Januar wurde über die erste These: „Die heylig christenlich kilch, deren einig houpt Christus, ist usz dem wort Gots geborn, im selben blybt sy und hōret nit die stimm eines frōmbden“ disputiert. Für die These traten ein Berchtold Haller in vierunddreißig, Oekolampad in zwei, Butzer in elf, Zwingli in zehn, Capito in drei Voten. Gegen die These fochten der Berner Dominikaner Alexius Grat in dreizehn, Pfarrer Theobald Huter von Appenzell in elf, der Augustinerprovinzial Konrad Träger von Freiburg i. Ü. in fünf, Niklaus Christen, Kantor des Chorherrenstiftes von Zofingen, in sechzehn, der ehemalige Zürcher Chorherr Jakob Edlibach in neun, Pfarrer Daniel Schatt von Gontenschwil in fünf und Pfarrer Gilg Murer aus dem bernischen Rapperswil ebenfalls in fünf Voten[5].

In seinem ersten Votum schließt sich Oekolampad unmittelbar an die Begründung der These durch Haller an. Oft würden sie, führt er aus, als solche bezeichnet, die von der heiligen, christlichen Gemeinschaft abtrünnig seien; das sei aber die allergreulichste Beschuldigung. Darum wolle er sich kurz verantworten. Wer im Alten Bunde sich nicht in die Abgötterei gegeben oder sich nicht mit Ungerechtigkeit befleckt habe, der sei zu Jerusalem, der heiligen Stadt Gottes, gerechnet worden. „Also ouch nun sōllen nit

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 529, 532, 533.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 535.

[3] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 786.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 537; ferner „Handlung oder acta gehaltner disputation zū Bernn in Üchtland“, Quartausgabe vom 23. März 1528, Oktavausgabe vom 23. April 1528, beide bei Christoph Froschauer in Zürich (Bibliogr. Nr. 152 u. 153).

[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 537.

gezellt werden als abtrünnig von christenlicher gmeynd, die da in dem glouben in Christo sich beflissen ze verharren und umb Christus willen ein liebe tragen gegen mengklichen; unmoglich ist es, das sölich nit in christenlicher gemeynd burger sind. Den glouben nenn ich aber hie nit erkantnusz aller sonderlichen stucken in der geschrifft, sonder das vertruwen in Gott und in Jesum Christum, sin gesandten, durch welichen glouben man bereyt ist, dz wort Gottes ze hören und also mit sölicher begird, dz man ee die gantze welt [ze] verlassen begårt dann disen glouben in Christum[1]." Das zweite Votum Oekolampads wendet sich dagegen, daß die Altgläubigen der Kirche im Papste neben Christus noch ein zweites Haupt zusprächen. Einem Haupte stehe zu, allen Gliedern zu dienen. „Nun ist dz rych Christi wyt, gadt von ufgang der sonnen bisz zů nidergang der sonnen." So vermöge keine Kreatur, diesem ganzen Reiche als Haupt zu dienen; vielmehr habe Gott darum viele Apostel erwählt[2].

Erst in die Diskussion der vierten These griff Oekolampad wieder ein. Sie lautete: „Das der lyb und blůt Christi wåsenlich unnd lyblich in dem brot der dancksagung empfangen werdind, mag mit biblische geschrifft nit bybracht werden" und wurde vom 14. bis 19. Januar verhandelt. Zu ihrer Verteidigung traten auf Franz Kolb mit einem Votum, Zwingli mit vierundvierzig, Oekolampad mit sechsundzwanzig, Butzer mit vier, Pfarrer Walter Klarer von Hundwil mit sieben Voten sowie Schulmeister Dominicus Zilli von St. Gallen, Pfarrer Pelagius Amstein von Trogen, Pfarrer Matthias Schmid von Seengen und Prädikant Konrad Sam von Ulm wiederum mit je einem Votum. Den Reigen der Gegenseite führte der lutheranisierende Pfarrer Benedikt Burgauer von St. Gallen mit fünfundsechzig Voten. Ihm zur Seite stand der lutherische Pfarrer Andreas Althamer von Nürnberg mit fünf Voten. Ferner fochten wider die These von altgläubiger Seite der Schulmeister Johannes Buchstab von Zofingen mit fünf und Theobald Huter mit zehn Voten[3].

Der vornehmlichste Gesprächspartner Oekolampads war Benedikt Burgauer. Ihm gegenüber wiederholt Oekolampad seine alte Definition des Sakraments: bei jedem Sakrament würden zwei Dinge begriffen, „etwas, das da bedütet, unnd etwas, das da bedütet wirdt; ... das haben wir by allen sacramenten, das etlich sonderliche hohe geheimnusz und treffenliche leer uns fürgehept werden mit usserlichen zeichen, damit wir von den usserlichen dingen hoch uffgefůrt werdent inn die erkantnus der verborgnen heymlichen lere"[4]. Auch den Danksagungscharakter des Abendmahls streift Oekolampad: „wie die alten ein uffsechen gehapt hand uff den zů-

[1] „Handlung" (Quartausgabe) a. a. O., fol. V.
[2] „Handlung" (Quartausgabe) a. a. O., fol. LX.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 537; Köhler a. a. O., S. 581 ff.
[4] „Handlung" (Quartausgabe) a. a. O., fol. CXV.

künftigen Christum, also sagend wir danck by unsern sacramenten, das Christus schon kommen sye"[1]. Weiterhin betont er das geistliche Essen: „wir verlöugnen nit in keynen wåg, das wir essend den lyb Christi und trinckend sin blůt, aber das thůnd wir geystlich durch den glouben, so wir glouben, das wir durch das lyden Christi Gott, dem himelschen vatter, versůnt sind"[2]. Danach kommt das Gespräch auf die Bedeutung des Wortes. Es sei gesagt worden, führt Oekolampad aus, daß die äußerlichen Worte nicht allein das in sich trügen, das sie bedeuteten, sondern auch das, das sie verhießen; demgegenüber müsse er sagen, daß den äußerlichen Worten als Elementen nicht mehr verliehen sei, als die innerlichen Worte, die vorhin im Herzen des Menschen seien, zu bedeuten; und wo den äußerlichen Worten mehr zugegeben werde als solches Bedeuten und Erinnern, so sei es für Zauberei zu achten. Die menschliche Natur sei in ihrer Gottebenbildlichkeit stark verdunkelt und verfinstert, so daß sie den rechten Lehrmeister Christus langsam höre und den Glanz göttlicher Wahrheit nicht bald annehme; aber in den äußerlichen Worten werde dem Menschen etliche Hilfe gegeben; durch sie lehre er erkennen seinen innerlichen Meister und werde der Wahrheit empfängig[3]. Ferner betont Oekolampad, daß der Bund Gottes mit uns am Kreuz „versichret" worden sei „nach dem ewigen rhat Gottes, der sym eyngebornen sun umb siner unuszsprechenliche gehorsame willen bisz in tod hinan die erwelten geben hat". Dem einzelnen werde aber der Bund Gottes verliehen, „so er mit der gnad des heiligen geysts bewegt und geheyliget wirt". Diese Gnade Gottes und Austeilung werde allerdings im Nachtmahl verkündet, „darumb man ouch Gott dancksagt". Burgauer sollte nicht leugnen, daß keiner dieses Sakrament empfangen sollte, wenn er nicht zuvor den Glauben habe, daß ihm seine Sünde durch das Leiden Christi verziehen sei; das gehöre zu der Bewährung, von der 1. Kor. 11, 28 die Rede sei[4].

Nicht ohne Bedeutung ist auch die Auseinandersetzung mit Andreas Althamer. Dieser hatte das „κοινωνία" von 1. Kor. 10, 16 mit „Austeilung" wiedergegeben[5]. Oekolampad aber versteht es, mit allen „verstendigen der spraachen", als „Gemeinschaft" und gibt die Meinung des Apostels folgendermaßen wieder: „wir sind teylhafftig zum ersten miteinandern des himmelschen brots Christi Jesu, und hernach bezügen wir uns sölichs warhafftigklich in den sacramenten durch das sacramentlich brot"[6], oder in einem weitern Votum: „wir christen, so von des Herrn tisch gespyset

[1] „Handlung" (Quartausgabe) a. a. O., fol. CXVII.
[2] „Handlung" (Quartausgabe) a. a. O., fol. CXX.
[3] „Handlung" (Quartausgabe) a. a. O., fol. CXXXVII.
[4] „Handlung" (Quartausgabe) a. a. O., fol. CXLIV.
[5] „Handlung" (Quartausgabe) a. a. O., fol. CXXII.
[6] „Handlung" (Quartausgabe) a. a. O., fol. CXXVI.

werden, bezügen unns, die waren diener Christi sin, der unns vorthin durch sich selbs gespyset hatt"[1].

Die fünfte These lautete: „Die måsz yetz im bruch, darinn man Christum Gott dem vatter für die sünd der låbendigen unnd todten uffopffere ,ist der geschrifft widrig, dem allerheiligosten opffer, lyden und sterben Christi ein lesterung und umb der miszbrüchen willen ein grüwel vor Gott." Über sie wurde vom 19. bis 21. Januar disputiert. Die Votanten waren auf evangelischer Seite Haller, Zwingli, Butzer und Oekolampad, auf katholischer Seite Johannes Buchstab, Gilg Murer, Theobald Huter und Pfarrer Johannes Mannberger von Thun[2].

Johannes Buchstab hatte aus Daniel 7 und 9 sowie aus Apoc. 12 beweisen wollen, daß die Bekämpfung des Meßopfers in der Schrift als Werk des Antichrists dargestellt werde. Darauf erwiderte Oekolampad: Buchstab rede mit Unverstand; allerdings wolle man es ihm verzeihen, weil er noch jung sei. Doch richteten sich die von ihm angeführten Stellen gerade gegen die römische Kirche. Man wisse wohl, wer sich eine Zeitlang an die Stätte Gottes gesetzt habe, wer der christlichen Kirche ein anderes Haupt als Christus habe geben wollen, was für eine gotteslästerliche Lehre seit Jahrhunderten im Schwange gehe, wie die wahre christliche Kirche habe in die Wüste fliehen müssen. Buchstab replizierte: „es frôwt mich gegen minem herren doctorn, das er miner jugend verschonen wil; sag im des hochen danck"; im übrigen aber bleibe er bei seiner Meinung[3].

Die sechste These betraf die Heiligenverehrung. Sie lautete: „Wie Christus ist allein für uns gestorben, also sol er ein einiger mittler und fürsprech zwüschenn Gott, dem vatter, unnd uns glôubigen angerůfft werden; deszhalb all ander mittler und fürsprechen uszerthalb disem zyt anzerůffen von uns on grund der geschrifft uffgeworffen." Die Diskussion darüber begann noch am 21. Januar, wurde aber erst am 23. Januar, da am 22. Januar als dem Tag des Stadtpatrons Vincentius nicht disputiert wurde, fortgesetzt und zugleich beendet. An ihr beteiligten sich von evangelischer Seite Kolb, Zwingli, Haller, Oekolampad, der Bauer Hans Wächter aus dem bernischen Aargau und der Prädikant Paulus Beck von Gaislingen bei Ulm, von katholischer Seite Murer, Buchstab und Huter sowie der Pfarrer Johannes Lottstetter von Brugg[4].

Die Voten Oekolampads beziehen sich auf die von Buchstab angezogenen Bibelstellen Dan. 4, 10 u. 14, Hi. 33, 23f. und Sach. 1, 12. In keiner kann

[1] „Handlung" (Quartausgabe) a. a. O., fol. CXXVIIf.; den Hauptteil dieses Votums hat Oek., wohl zu Handen des Protokolls, eigenhändig fixiert (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 537. Anm. 19).

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 537.

[3] „Handlung" (Quartausgabe) a. a. O., fol. CLXXXVIIf.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 537.

Oekolampad eine Begründung der Fürbitte der Heiligen finden. Als sich Buchstab dann auf die Apokryphen beziehen wollte, hielt ihm Oekolampad den uns von ihm bekannten Unterschied zwischen kanonischen Büchern und Apokryphen[1] entgegen: „etlich bůcher sind darzů verordnet, wo man von dem glouben reden wil, dz man zügknisz dørff anziehen wider die widersåcher; ... andere bůcher werden gelåsen, darumb das sy eintweders gůt exempel oder ouch ermanung haben, aber doch nit solichs ansehens sind wo man vom glouben handlen wil, das man usz solchen bůchern kundtschafft nemen søll"[2].

Die siebente These — sie wurde am 23. und 24. Januar diskutiert — wendet sich gegen das Fegfeuer: „Das nach disem zyt kein fågfhür in der schrifft erfunden wirt; deszhalb alle todtendienst als vigil, seelmåsz, seelgråt, sibend, driszgost, jarzit, amplen, kertzen und derglichen vergeblich sind". Für sie traten ein Haller, Zwingli und Oekolampad, gegen sie Mannberger, Buchstab und Huter[3].

Die vier Voten Oekolampads beschränken sich darauf, die Stellen Sach. 9, 11 und Jes. 24, 22 als nicht der Lehre vom Fegfeuer dienlich zu erweisen. Dabei wendet sich Oekolampad nicht nur gegen die Lehre vom Fegfeuer, sondern auch gegen „den Origenischen irsal" der Endlichkeit der höllischen Strafen[4].

Am 24. und 25. Januar wurden die Thesen acht, neun und zehn verhandelt. Oekolampad griff nur noch ein in die Diskussion der neunten These über die Priesterehe: „Die heilig ee ist keinem stand verbotten in der geschrifft, sunders hůry und unkünscheit zů vermiden allen stånden botten[5]." Die eigentlichen Gesprächspartner waren Zwingli und Buchstab. Daneben traten Haller mit zwei Voten und Oekolampad mit einem Votum auf[6].

Dieses Votum beschränkte sich wiederum darauf, zwei Bibelstellen, die Buchstab für den Zölibat ins Feld geführt hatte, nämlich die Stellen Act. 18, 18 und 1. Kor. 7, 20, zurückzuweisen[7].

Sonntag, den 26. Januar, fand die Schlußsitzung statt. Neben Haller und Vadian ergriff auch Zwingli sowohl in seinem eigenen als im Namen Oekolampads, Capitos und Butzers das Wort: in der Disputation hätten sie sich darauf beschränken müssen, die Einwürfe der Gegner zu beantworten; sollte die Disputation in Druckschriften angefochten werden, so anerböten sie sich, dagegen aufzutreten; die ehrsame Weisheit der Berner

[1] Vgl. oben S. 345.
[2] „Handlung" (Quartausgabe) a. a. O., fol. CCIIff.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 537.
[4] „Handlung" (Quartausgabe) a. a. O., fol. CCX u. CCXVII.
[5] Vgl. die Thesen Stephan Störs oben S. 252.
[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 537.
[7] „Handlung" (Quartausgabe) a. a. O., fol. CCXXXIIf.

Obrigkeit möge nicht bekümmert sein, daß die großen Wortführer der römischen Kirche nicht persönlich anwesend gewesen seien — „sind sy doch mit irer leer, argumenten und gründen gegenwürtig gewesen" —; vielmehr möge sie in festem Glauben das tun, was sie am Jüngsten Tage verantworten könne[1].

Mehrere der auswärtigen Theologen der evangelischen Richtung traten in Bern nicht nur als Kämpen im Rahmen der Disputation auf, sondern verkündigten die neue Lehre auch von der Kanzel. Unter ihnen befand sich auch Oekolampad. Und zwar deutet manches daraufhin, daß er wie Martin Butzer seine Predigt am 22. Januar als dem Feste des Berner Stadtheiligen Vincentius gehalten hat[2].

„Von der lieben Gottes zů siner gemeynd" betitelt Oekolampad seine Predigt in der Fassung, die er um den 1. März 1528 herum für die Sammelausgabe all der genannten Berner Predigten niederschrieb[3]. Zugrunde liegt ihr als Text das Wort 2. Kor. 11, 2, 3: „Ich trag ein yfer gegen üch, ja gǒttlichen yfer; dann ich hab üch vermåchlet einem mann, das ich üch ein reyne heylige junckfrouw Christo darstellete; ich fǒrcht aber, dz villicht, wie die schlang Evam verfůrt mit irem geschwinden list, üwere sinn ouch verruckt werden vonn der einfaltigkeyt in Christo".

Die Predigt zerfällt in zwei Teile: „also wil ich üwer lieb in diser predig zwey fürnemliche stuck sagen, namlich zum ersten, wie sich die predicanten[4], unnd zum andern, wie sich die glǒubigen darnebend ouch sǒllend halten."

Eigentlich werde die Gemeinde als die Christo von Ewigkeit her bestimmte Braut allein durch den Geist dem Bräutigam zugeführt. Doch habe Gott daneben etliche Diener und Knecht zu Brautführern bestimmt und ihnen geboten, die Braut einzuholen und seinem Sohne herzuzubringen und darzustellen, ihrer auch gut Acht und Sorge zu haben. Das sei der Auftrag der Propheten, Apostel und Prediger. „O ir lieben herren und brůder, es ist gar ein hohes, wirdigs ampt, derglychen keins under der sonnen, von welches wegen wir große rechnung Gott geben můssend am jüngsten tag." In aller Demut sollten die Prediger daher am heiligen Paulus ein Exempel nehmen. Auf zwei Dinge sei dieser besonders bedacht gewesen. Erstens dar-

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 537; „Handlung" (Quartausgabe), fol. Nnniiij; der Verfasser dieser „embietung" ist Zwingli (Emil Egli, Analecta reformatoria, Bd. 1, 1899, S. 43; Corp. ref., Bd. 93).

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 541.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 547 u. 565. Die Ausgabe ist bei Christoph Froschauer erschienen und trägt den Titel: „Die predigen, so vonn frömbden predicanten, die allenthalb här zů Bernn uff dem gespräch oder disputation gewesen, beschehen sind" (Bibliogr. Nr. 154).

[4] An der Disputation nahmen, abgesehen von den auswärtigen Geistlichen, die sämtlichen Pfarrer aus Stadt und Landschaft Bern, etwa 240 an der Zahl, teil; sie haben wir uns in erster Linie als Zuhörer Oek.s zu denken (vgl. de Quervain a. a. O., S. 144).

auf, „die gespons Christo, dem brütgam“, zuzustellen und zu vermählen; und das habe er dadurch getan, daß er ihr so treulich die überschwengliche, große Guttat Gottes gesagt und sie dermaßen bewegt habe, daß sie zu Christus, dem Bräutigam, in gutem Vertrauen hinzugetreten sei. Zweitens sei er darauf bedacht gewesen, sie, nachdem er sie vermählt habe, davor zu bewahren, daß sie nicht überlistet werde mit falscher Lehre oder unheiligem Leben.

Für die Hinführung der Braut zu Christo könne uns die Brautwerbung Eliesers als Vorbild dienen. Da lernten wir erstens, daß ihn Abraham erwählt habe. So müßten auch die Prediger von Gott berufen sein dadurch, daß ihnen die Gaben seines Geistes reichlich mitgeteilt seien; „dann nit ein jeder zů sǒlichem ampt geschickt und trüwlich ist; etliche werend wol geflissen gnůg, aber habend die gnad der kunst, der gsprǎchlichkeyt und früntsǎligkeyt nit; die anderen werend beredt und gelert gnůg, es manglet inen aber am flysz; es gehǒrend verstendig lüt darzů, nit düppel, narren unnd unglert esel, die ire tag nichts gelernet habend dann fischen, jagen, roszstallen und derglychen“. So sollten auch die Lehensherren, die die Pfründen zu vergeben hätten, diese nicht Unwürdigen verleihen. Zweitens habe Elieser, „wie wol im keine mit namen angezeygt war“, einfach die Geschenke seines Herrn genommen und sich mit gutem Vertrauen zu Gott auf den Weg gemacht. So sollten auch wir, ohne zu wissen, was für eine Frucht unser Wort bringe, unsern Dienst tun, „gůter hoffnung, er werde unseren dienst nit vergebens lassen sin“. Drittens habe Elieser, als er zu der Stadt, da Rebekka wohnte, gekommen sei, Gott angerufen. „Also, lieben brůder, es wil Gott von uns ernstlich angerůfft sin, den wir alzyt bitten sǒllen, dz er uns verlihe in unserem dienst getrüw erfunden werden, und dz er unser werck in die eer sines namens zů glicksǎligem end fůre“. Viertens habe Gott, da er angerufen war, Rebekka ausgehen lassen, Wasser zu holen und die Kamele zu tränken. So mache er auch unsre Gemeinden, wenn wir ihn anriefen, „begirig des wassers der leere des heyligen geysts“. Fünftens habe der Knecht, da er in das Haus geführt worden sei, weder gegessen noch getrunken, bis er seine Sache vorgetragen habe. „Da werdend ouch wir ermanet, dz wir uns kein zytliche frǒud, lust oder gewün so lieb lassend sin, dz wir unsers befelchs vergessind, wie da thůnd die, so sich selbs sůchend und allein fragend, ob sy gůt pfrůnden überkommen mǒchtind, vil ynkommens hettind und gůt essen und trincken“. Endlich sechstens habe der Knecht eine kluge Rede getan und den Reichtum seines Herrn Abraham und seines Sohns Isaak erzählt. „Hie leernen wir das evangelium predigen“. „Ist nitt recht, das wir ausz Gott ein tyrannen machend, sonder sǒllen syn grossen gwalt, die unuszsprechliche richtumb syner barmhertzigkeit, syn grundtlose gůte und inbrinstige liebe gegen unns menschen bewysen, wie das er synem sun Jesu Christo alles übergeben habe.“ „Diser ewig radt Gottes, wie wir durch Christum haben volkommne verzyhung unser sünden,

versůnung des himmlischen vatters, erlangung des låbens und alles gůtes. der zücht die, so es warlich erkennend, zů eim rechten glouben und gwissem vertruwen zů Gott, das sy ein willen gewinnen, alles zů verlassen und solchem gespons Christo in warer zůversicht anzůhangen". Dagegen heiße es nicht dem Knecht Abrahams nachfolgen und die Braut dem Bräutigam zuführen. wenn man Kreaturen erhebe wider den, dem allein sei Ehre, Macht und Preis und das Werk der Zeremonien hoch aufblase.

Wenn Gott aber die Gnade gegeben habe, daß wir das Volk zum Glauben brächten, dann gebühre uns ein großer Eifer und Ernst, daß uns der Schatz nicht entführt werde. „Darumb sôllend wir unns flyssen, dasz das volck nit allein glôubig sye, sonder ouch heylig, das ist, das es sich vonn aller unreynigkeyt hůte unnd sich in gůten werckenn ůbe unnd werde von tag zů tag reyner." Solange wir allerdings auf Erden weilten, lasse Gott einen Anhang und eine Hinneigung zur Sünde in uns, damit wir in Demut und Furcht den Glauben täglich mit rechtschaffenen Werken übten. Darum sollten wir, wie wir zum Glauben ermahnten, also auch durch den Glauben treiben zu guten Werken und zu einem heiligen Leben. „Darumb, lieben brůder, lassend uns wachbar syn in ernstlicher ermanung, das sich das volck wol halte im låben und der leer."

Damit kommt Oekolampad zum zweiten Teil der Predigt: „nun hôrend, wie sich die spons und die gmeinde Christi halten sol." Das Vornehmlichste sei, daß sie sich vom einfältigen Glauben zu Christus, dem wahren Gott und wahren Menschen, nicht abdrängen lasse. Welche aber neben Christo ein ander Haupt setzten, das die Kirche regieren solle, die würden in ihrem Glauben geschwächt. Ebenso sei es keine Einfältigkeit gegen Christo, wenn wir Menschengebote annähmen und auf unsre eignen Werke uns verließen, wenn wir Christi Gegenwart in das sakramentliche Brot verlegten, wenn wir seinen glorifizierten Leib an vielen Orten sein ließen, wenn wir die Messe ein Opfer nännten zur Abtilgung der Sünde. „Darumb so lieb üch Christus ist und üwer seelenheyl, so nemmend üwer flysig war, damit ir nit von der reinen leer der erkantnusz der barmhertzigkeit Gottes von Christo nit [!] abgfůrt werden. Und so das oug des inerlichen menschen also erlüchtet ist, so beflyszt üch ouch zů reinmachen die begird und affection, das üwer lieb rein gegen Gott stande, nüts hôher liebe, nüts me fôrchte, uff niemand mer vertruwen dann uff in. Habend für die grôste såligkeit und frôud, Gott wol zůgfallen und syn eer zů fürderen."

Nachdem die Disputation geschlossen war und die fremden Delegationen die Rückreise angetreten hatten, erließen bereits am 7. Februar 1528 der Kleine und der Große Rat von Bern die „Gemein reformation und verbesserung der bishargebrachten verwändten gottsdiensten und ceremonien"[1] und errichteten damit die reformierte Berner Kirche.

[1] Aktensammlung zur Geschichte der Berner Reformation, 1923, Nr. 1513.

Auch Oekolampad war befriedigt vom Verlauf der Reformation. „Gratiae Deo, feliciter gesta sunt omnia"; Messe und Bilder lägen darnieder, und alles, was der christlichen Frömmigkeit zuwider sei, wanke, schrieb er an Nikolaus Prugner in Benfeld[1]. Dagegen war er bekümmert, daß das Berner Beispiel nicht auch auf Basel wirke: „nostrates exemplo Bernatium ne tantillum quidem moventur", klagt er am 11. Februar seinem Mitstreiter in Zürich[2].

Zwei Monate später allerdings muß er anderes berichten: am Karfreitag seien die Bilder zu St. Martin, am Ostermontag in der Augustinerkirche weggeräumt worden; schließlich habe der Rat verfügt, daß in fünf Kirchen — es handelt sich um St. Martin, St. Leonhard, die Augustiner-, Barfüßer- und Spitalkirche — alle Bilder zu entfernen seien[3]. So war in Basel unter dem Eindruck der Berner Disputation und Reformation der Ratsentscheid vom 23. September 1527 außer Kraft gesetzt, und es waren durch einen ersten Bildersturm fünf Kirchen ausschließlich für den evangelischen Gottesdienst erobert worden.

Allerdings war das kein Ende, sondern nur ein weiterer Schritt dem Entscheidungskampf entgegen.

6

Auch der Auseinandersetzung der Theologen hatte der Ratsentscheid vom 23. September 1527 kein Halt gebieten können. Vielmehr nahm sie ihren Fortgang und steigerte sich zusehends.

Nachdem bereits im November 1527 das Gutachten, das die evangelischen Theologen dem Rat über die Messe eingereicht hatten, unter dem Titel: „Ein christliche und ernstlich antwurt der prediger des evangelii zů Basel, warumb sy die mess einen grüwel gescholten habind" bei Froschauer in Zürich erschienen war[4], gab bald darauf ein Basler Drucker das eben genannte Gutachten zusammen mit demjenigen der katholischen Theologen in einem gemeinsamen Druck unter dem Titel: „Ob die mess ein opffer sey, beyder partheyen predicanten zů Basel antwurt" heraus[5]. Das geschah ohne Wissen von Marius. Als er davon erfuhr, beschwerte er sich beim Rate und erbat die Erlaubnis, sein Gutachten noch einmal in einer eigenen Ausgabe ausgehen lassen zu dürfen[6]. In der Tat erschien diese im Januar 1528 mit einer den Sonderdruck begründenden Vorrede unter dem Titel: „Eyn-

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 550.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 544; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 687.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 567; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 714.
[4] Bibliogr. Nr. 148; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 524, 525, 527.
[5] Bibliogr. Nr. 149; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 527 u. 535.
[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 535 u. 539.

gelegte schrifft auff anmûtung eynes christenlichen rats der loblichen statt Basel, das opfer der mesz belangent, Augustini Marii, do selbs der hohenn stifft predicantenn“[1].

Schon gleich nach der ersten Veröffentlichung des katholischen Gutachtens hatte Oekolampad eine Entgegnung ins Auge gefaßt[2]. Am 11. Februar 1528 kann er an Zwingli melden: „confutatio suffraganei mei“ — Marius bekleidete seit 1527 neben der Münsterprädikatur auch das Amt eines Basler Weihbischofs —[3] „sub praelo est“[4]. Noch im selben Monat erschien sie unter dem Titel: „Widerlegung der falschen gründt, so Augustinus Marius, thûmbpredicant zû Basel, zû verwenen, das die mesz ein opffer sey, eynem ersamen radt doselbig überantwort hat“, bei Thomas Wolff in Basel[5].

Marius hatte sich heftig darüber beklagt, daß die evangelischen Prediger den Entzug des Kelches einen Diebstahl zu nennen pflegten. Darauf antwortete Oekolampad: „Die sacrament sind etlicher masz sigel, angehenckt den verheyssungen Christi“. Das Sakrament des Bluts bedeute, daß man durch das Blut Christi erlöst sei. Wenn man nun einem dieses Sakrament abschlage, so gebe man ihm zu verstehen, daß er nicht ein Glied des Leibes Christi sei, und daß ihm um seiner Sünden willen das Leiden Christi nicht zu gut komme. Man könne sich nicht damit herausreden, daß man sage, im Sakrament des Leibes sei auch dasjenige des Blutes enthalten. Denn die beiden Sakramente enthielten je einen besondern Trost. Durch das Brot erlernten wir, daß wir durch Christum das Leben hätten, durch das Blut aber, daß Gott die Strafe für unsere Sünden nicht fordere, sondern daß Christus genug getan habe. Dieser Trost werde nun bei Entzug des Kelchs den Gläubigen vorenthalten. „Warlich, betrachtetend ir die bedeutung, und wåre ein christlicher blůtstropff in ewerem hertzen, ir würdend ehe vile not leiden, dann das irs den leyen absprechen[6].“

Des weitern hatte Marius den evangelischen Predigern den Irrtum Berengars vorgeworfen. Darauf gibt Oekolampad zwar zu, daß für ihn Brot und Wein nicht mehr seien als Brot und Wein. Doch nähmen sie deswegen den Gläubigen bei der Darreichung nicht Leib und Blut Christi, sondern im Gegenteil, sie gäben ihnen Leib und Blut Christi; denn sie verkündeten ihnen, „dz der leib unnd das blůt Christi mit allen yren verdiensten gschenckt seien, und dz sie als der seelen speisz durch sôlchen glauben warlich entpfangen worden. Was solt wir mehr thûn? Was ist dem menschen mehr

[1] Beiträge, S. 212, Nr. 17.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 535; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 676.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 309.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 544; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 687.
[5] Bibliogr. Nr. 150; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 543.
[6] „Widerlegung“, fol. biij ff.

müglich? Was ist uns mehr bevolhen? Solten wir Got in sein gwalt greiffen?“ Mit der tropischen Auffassung des Abendmahls werde aber die Wirkung des Heiligen Geistes, ohne die ja Predigt und Sakrament vergeblich wären, nicht ausgeschlossen. Denn es sei zur Gnade des Heiligen Geistes nicht notwendig, daß das Bezeichnete wesentlich in das Bezeichnende gesetzt werde. „Wir wǒllen disz in unserm hertzen und geist haben, damit wir mit der warheyt umbgangend unnd in der liebe und glauben erfunden werdend. Also sein wir in den sacramenten der hohen gůter und gnaden, ja eben des, der sie uns gibt, unberaubet unnd wüssen ausz den gnaden Gottes durch sichtbarliche ding unsichtbarliche zů ergreiffen[1].“

In seinem Gutachten hatte Marius wiederholt dagegen Protest erhoben, daß er sich vor einer weltlichen Behörde in Dingen des christlichen Glaubens verantworten müsse, und sich dabei darauf berufen, daß auch Oekolampad an der Badener Disputation öfters erklärt habe, er anerkenne weder ein Urteil der eidgenössischen Abgeordneten noch der Theologen, sondern unterwerfe sich allein der Schrift, während doch gerade er, Marius, sich in Baden der Tagsatzung gerne unterworfen hätte. Dagegen unternimmt es Oekolampad, das Recht der Glieder der christlichen Gemeinde, das Recht der kirchlichen Autorität und das Recht der weltlichen Obrigkeit, über die christliche Lehre zu richten, kurz darzulegen. Was zunächst dasjenige der christlichen Gemeinde anbelangt, so stehe es, führt Oekolampad aus, nach 1. Kor. 14, 27, Joh. 10, 4f., 1. Thess. 5, 21 und 1. Joh. 4, 1 den Schafen Christi durchaus zu, die Lehre der Prediger zu beurteilen. „Alle ware schefflin haben also macht zů urteilen und nemmen die warheit an, und also die gmein christlich kirch erkent usz dem wort Gottes, das sie vorhin angenommen hat, die warheit des evangeliums und die leer der apostel und propheten als die vorerkante stimm ires gespons und hirten, ausz dem sie geborn ist, und verwirfft also alle frembde leeren, bedarff darzů keines conciliums.“ Einem solchen Urteil habe er, Oekolampad, in Baden sich nicht widersetzt. „Also ist nun auch ... meinen g[nädigen] h[erren] zů Basel, ja allen christen frey, und mǒgen für sich selbs als christliche schefflin dein und mein leer urteilen.“ Neben diesem Urteil der Schafe gebe es aber auch ein Urteil der Hirten; der Unterschied bestehe darin, daß die Hirten nicht wie die Schafe für sich selbst allein hörten, sondern sie wollten erkennen und sprechen, welche Weide oder Lehre auch andern nütz sei. Dieses Urteil der Hirten sei jedoch eine gefährliche Sache; leicht könnten durch es die Einfältigen in Irrsal geführt werden. „Also gebürt uns stracks, keines mensches urteyl schlechtlich die leer, deren wir gewüsz sind, zů underwerffen.“ Das sage auch 1. Kor. 2, 15. Anders liege die Sache, wenn es sich um die obrigkeitliche Gewalt handle. Ihr sollten wir des Leibs und äußerlicher Habe halben gehorsam sein bis in den Tod. Wo aber die

[1] „Widerlegung“, fol. bv ff.

Obrigkeit nicht volle Gewalt habe und das Appellieren offen stehe, sollten wir uns unter Umständen verhalten wie Paulus, der an den Kaiser appelliert habe. In dem allem sollten wir auf des Nächsten Nutzen sehen. Und wenn wir dabei am Leib geschädigt und am Namen geschmäht würden, so solle uns das ein Geringes sein. „Hiemitt ist weltlicher oberkeit nicht abgestrickt ze urteilenn noch zů straffen; dann wo sie kent falsch, verfůrisch leerer, die von ir falschen leer nitt wǒllen abstan, da mag und sol sie straffen; sie sehe aber eben zů, das sie die sach wol erfare, Anne und Cayphe nit bald glauben gebe.“ Nach diesen die weltliche Obrigkeit betreffenden Gesichtspunkten halte er sich jetzt in Basel, wie er sich ihnen gemäß auch in Baden gehalten habe. Er habe nie Gnade begehrt von seinen gnädigen Herren in Basel für den Fall, daß er seine Lehre nicht mit der Schrift erhalten könne. Auf solches Anerbieten seien sie denn auch nicht mit Gewalt gegen ihn vorgegangen. Aber selbst wenn sie ihn mit Gewalt aus der Stadt vertrieben, so wäre er, auch wenn ihm damit Unrecht geschähe, doch gehorsam, „dieweil sie herren sind in irer statt“. Zu Baden sei aber die Sachlage eine andere gewesen; da hätten die Tagsatzungsabgeordneten nichts über seinen Leib zu gebieten gehabt; das geistliche Urteil jedoch habe er ihnen — als Gliedern der Gemeinde Christi — nicht abgesprochen[1]. Umgekehrt handle Marius, er habe zu Baden die Wahrheit in das Urteil der Menschen gestellt, aber der Basler Obrigkeit spreche er das Recht des Urteilens ab. Und doch hätten die gnädigen Herren von Basel von Gott Gewalt, ihm zu gebieten. Und wenn er ihres Schirms gebrauche, so sei er ihnen nach Röm. 13 auch Gehorsam schuldig. Und durch Deut. 18, 15ff. sei ihnen aufgetragen, „wo sie dein oder mein leer falsch erkennen usz dem grund, zů der sach ze thůn. Dann es wil nit dienen zů gmeinem friden, das frey sein die falschen propheten als wenig als dieb unnd ander übeltheter“[2].

Im folgenden kommt die Rede auf das Meßopfer, und Oekolampad stellt den Ausführungen von Marius zunächst folgende Sätze entgegen: „Die mesz ist ein heiliger ceremonischer brauch der christen, von Christo eingesetzt in gemeiner dancksagung, das sy erlǒszt sein durch das sterben und blůt Christi, mit dem brauch der sacrament, zů offenbaren die vereinbarung und uffenthaltung[3] eins christlichen volcks“. „Es ist die mesz in irer art ein ceremonischer bruch, wie ein yede religion bedarff ceremonien, zů erhalten dz volck, dz es nit getrent werde.“ Die Messe bestehe erstens „in dancksagung der gůtthat Christi, darumb sy auch ‚eucharistia‘ . . . genent würt; dann die mesz sol ein gemeine dancksagung sein und hohe

[1] Oek. fügt hinzu: „Wir haben auch uns disz mit schrifften entschuldiget zů Baden unnd begertt, unser geschrifft verfaszt ze werden in die acta der disputation, die wir doch nitt darinnen finden“.

[2] „Widerlegung“, fol. cvff.

[3] = Erhaltung, Bewahrung.

verkündung des todts Christi"; zweitens aber bestehe die Messe „in bezeugung der gemeinschafft, welche vereinbarung dz fürnemlich stück, von deren wegen sy etwan ‚communio' oder ‚sinaxis' genant worden ist; ... ja, die mesz ist fürnemlich umb der lieb willen, damit man sich da vereinbare"[1].

Des weitern gibt Oekolampad, um die Lehre des Meßopfers von Grund aus zu entkräften, einen kurzen Abriß der evangelischen Heilslehre: „domit du erkennest, warin du irrest, will ich dir die sach unsers christlichen glaubens heiterer anzeigen; die steet also": Abtilgung oder Verzeihung der Sünde gehöre allein Gott dem Herrn; auch Jesus Christus, der die Sünde tilge, sei keine pure Kreatur, sondern er sei auch derselbe Gott; auch der Heilige Geist sei keine Kreatur, sondern ebenfalls derselbe Gott. Wenn den Aposteln gesagt sei, daß denen, denen sie die Sünde nachließen, sie nachgelassen sei, so sei das so gemeint, daß sie Verkünder der Gnade seien; „der Geist aber würckt darnebenn." Fernerhin habe Gott die Sünde seiner Auserwählten von Ewigkeit an verziehen und sie zu Heiligen erwählt, ehe die Welt erschaffen war. Diese wunderbarliche Gnade habe er dann mit einer andern unaussprechlichen Gnade auf uns gelegt und uns bekräftiget, nämlich daß er seinen eingebornen Sohn uns zu einem Mittler zu unserer Gerechtigkeit und Genugtuung und Erlösung verordnet habe; „dann durch welchen er uns erschaffen usz gnaden, in den hatt er auch wellen unser erlôsung stellen". „Die, so er in das bůch des lebens hatt eingeschriben, die hat er in seinem sun erwelt und hat sie im geben zů einem eignen heiligen erbvolck". Das sei eine wunderbarliche Gnade, daß das Leiden und der Gehorsam Christi den Auserwählten, obschon sie noch Sünder seien vor Gott, bereits zum Leben geschenkt und verordnet seien, und daß Gott im Tod seines Sohnes schon einen ewigen und unveränderlichen Bund aufgerichtet habe. „Das aber denen, so verdampt werden und nit eingeschriben sein in das bůch des lebens, sôlches verdienst Christi nit erscheüst, wiewol es krefftig gnůg were, kumpt ausz dem gerechten urteil Gotts, eben darumb das sie nit eingeschriben sein in das bůch der lebendigen; warumb aber, gebüret uns nit zů erforschen; der haff spricht nitt zum haffner: warumb machstu mich also?" Welche aber Christus erlöst habe und welche ihm vom Vater gegeben seien zu einem heiligen Erbvolk, die würden nach Röm. 8, 29f. gewißlich aus der Gnade Christi durch seinen Geist solches erkennen zu der Zeit, so es Christo gefällig sei, und unerschütterlich glauben, daß sie durch Christus versöhnt seien. Was also die Versöhnung betreffe, so sei die Sünde durch Christum bereits bezahlt, ja ausgetilgt. „Unser conscientz aber und hertz wirt der bezalung allererst innen, so das verdienst des leydens Jesu Christi durch den heyligen geyst erôffnet wirt in verkündung des evangelii. Und so dann das hertz fasset ein vertrawen zů Gott und usz bewegung des geists Gottes hebt an, die sünd zů hassen unnd die ware

[1] „Widerlegung", fol. c8ff.

tugend zů lieben, ist wol ein zeichen, das solchs hertz mit dem blůt Christi besprentzt ist." Gott habe uns geliebt, als wir noch Sünder waren; aber für gerecht, rein und heilig halte er uns erst, wenn er uns die Gabe des Glaubens gegeben und unsern Geist in der Genugtuung Christi der Gütigkeit des Vaters versichert habe. Auf diese Glaubensgerechtigkeit weise alle Schrift; von ihr rede z. B. Paulus „gewaltiglich" Röm. 3, 23ff. „Der glaub hats in im, dz er uff nicht menschliches vermügens, sonder allein uff Gottes gnad geet, und hat aber Gott den glauben so lieb, dz er in uns für die werck rechnet und dz umb der würdigkeit Christi willen." So spreche nun der Gläubige: „Christus hat für mein sündt gnůg thůn, unnd in solichen gnaden hat er mich auch berůfft; ausz sôlchen gnaden bin ich auch, das ich bin; den glauben hab ich nit verdienet, und auch in dem, das ich glaub, so hab ich nicht eigens, daruff ich gang, sonder mein glaub geet auff gôttliche barmhertzigkeit und gnad." Die rechten Gläubigen täten auch viele guten Werke, aber nicht dazu, daß ihnen ihre Sünden verziehen würden, sondern deshalb, daß sie ihnen schon verziehen seien. „Also entpfhahen die gleubigen die sacrament, diewil sie schon glauben, das in ir sünd verzihen sein unnd das in Christus die sünd schon abgeweschen hab, nit dz sie inen allererst verzihen werden sollen. Dann so sie noch steen in dem zweiffel, ob Christus für ir sünd gnůg thon habe, sôlten je billich der sacrament still steen; dann solche entpfahens zů einer verdamnusz und geen mit der unwarheit umb[1]."

Endlich hatte Marius das Meßopfer mit dem Gesetz und dem Priestertum des Alten Testamentes wie mit dem Naturgesetz, das nach dem Sündenfall Adams seine Wegleitung geblieben sei, zu begründen gesucht. Dem hält Oekolampad gegenüber, daß das alttestamentliche Opfer keine versöhnende Kraft gehabt, sondern nur „ein figur unnd beteurung des einigen opffers" Christi gewesen sei. Auch der „widder an dem heckenholtz", den Gott dem Abraham gesandt habe, sei eine „figur Christi" gewesen. „Es bedarff aber nit vil red, die opfferceremonien für die sünd seint ein figur unnd schatt gewesen, haben ein end sollen nemen, so das liecht der warheyt erschienen." Im neuen Gesetz gebe es nur noch Zeremonien der Danksagung für die bereits vollbrachte Erlösung. Ebensowenig sei das Opfern aus dem Gesetz der Natur zu begründen: „im gesatz der natur da folget nit uffs gesatz das opffer, aber von den gůten usz ingebung des geists würd geopffert, als von Abel, Noe, Abraham, Job; von den bôsen ausz hoffartiger, gleisznerischer nachfolgung der gůten würd geopffert; dann alle vôlcker han gehabt dz gesatz der natur; sy han aber nit all priester gehabt; dann sy onverbunden usz dem gesatz der natur darzů". Wenn also Marius sage, daß Adam aus Kraft des Naturgesetzes geopfert und dadurch zu Gnaden gekommen sei, so stelle er sich ganz und gar wider Paulus. Gott habe andere Mittel gegeben, „nemlich die gnad Christi unnd verzeyhung unser sünden,

[1] „Widerlegung", fol. diiij ff.

damit wir usz gnaden von sünden uffstůnden, usz gnaden bestendig bliben. ausz gnaden selig wurden. Aber das gesatz hat nit in im, dann das es niderschlag, demůtig und das der mensch dahin komme, das er sehe, das er nichts seye. Der geist aber und die gnad, die ist wirckend"[1].

In der Vorrede der Schrift hatte Oekolampad unter anderm berichtet. seine Widersacher hätten viele Lügen wider ihn und seine gnädigen Herren in fremde Lande ausgegossen, wie etwa daß er gezwungen worden sei, wieder päpstliche Messe zu lesen, ja, daß er im Gerichtshaus enthauptet worden sei; und Marius selbst habe nach Ulm geschrieben — dieser stammte aus der Nähe von Ulm, war einst Mönch im Ulmer Stift Wengen gewesen und hatte noch seinen Vater in Ulm —[2], daß er Oekolampad „in gschrifften" überwunden habe[3]. Darüber beschwerte sich Marius beim Rat, und Oekolampad wurde vor die gnädigen Herren zitiert[4].

Aber Marius tat noch ein übriges und machte sich an eine schriftliche Beantwortung von Oekolampads „Widerlegung". Am 3. März 1528 berichtet dieser bereits darüber an Capito nach Straßburg[5], am 11. März an Konrad Sam in Ulm[6]. Am 21. März erschien sie unter dem Titel „Wyderauffhebbung der warhafftigenn gründen, so Augustinus Marius ..., zů beweisen, das die mesz eyn opfer sey, eynem ersamem radt doselbst uberantwort hat, wider die falsche widerlegung Joannis Oecolampadii ..., doselbst wider in auszgangen" bei dem katholischen Basler Drucker Johannes Faber Emmeus"[7] Am 25. März schreibt Oekolampad über diesen „impudentissimus libellus" nach Zürich[8], ist aber am 1. April entschlossen. nicht mehr zu antworten, wenn Zwingli nicht anders rate[9]. In der Tat ergriff Oekolampad gegen Marius nicht mehr die Feder.

7

Außer dem von Marius verfaßten offiziellen Gutachten der Altgläubigen waren dem Basler Rate, wie wir gehört haben, auch private Gutachten aus der Feder des Stiftpredigers von St. Peter Leonhard Rebhan und des Predigers im Dominikanerkloster Ambrosius Pelargus eingereicht worden[10].

---

[1] „Widerlegung", fol. ciiij ff.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 558.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 543.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 552.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 548.
[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 552.
[7] Beiträge, S. 214, Nr. 19; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 546 u. 558.
[8] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 560; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 704.
[9] Oek.-Br., Bd. 2. Nr. 563; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 707.
[10] Vgl. oben S. 357.

Und zwar hatte Pelargus das seine zunächst in lateinischer Sprache eingeliefert. Doch war es vom Rate abgelehnt, und der Verfasser angewiesen worden, es in deutscher Sprache einzugeben. In der Tat lief am 8. August 1527 eine deutsche Fassung bei der Ratskanzlei ein; doch wies diese dem Original gegenüber allerhand Kürzungen auf[1].

Im Beginn des Jahres 1528 gab nun auch Pelargus sein Gutachten im Druck heraus, doch nicht in der Form, in der es am 8. August 1527 vom Rate entgegengenommen worden war. Vielmehr erschien es einerseits in der ursprünglichen lateinischen Fassung unter dem Titel: „Apologia sacrificii eucharistiae per Ambrosium Pelargum Franckofordianum, rationem exigente inclyto senatu Basiliensi", andrerseits in einer unverkürzten deutschen Übersetzung dieser lateinischen Fassung als: „Grund, ursach und antwort, das Christus warhafftig in der heiligen mesz uffgeopfferet werd für lebendigen und todten, durch Ambrosium Pelargum, Predigerordens, uff beger, anmůtung und geheisz eins erbaren radts der loblichen stat Basel, wider die meszstirmer". Der Drucker dieser beiden Werklein war Johann Faber Emmeus in Basel. Einen Nachdruck wenigstens der lateinischen Ausgabe veranstaltete im Juli 1528 Johannes Singriener in Wien[2].

Am 11. Februar 1528 meldet Oekolampad an Zwingli, daß ein „libellus" des „concionator dominicaster" gegen ihn im Drucke sei[3]. Am 11. März ist er bereits mit einer Beantwortung der „Apologia" beschäftigt, wie er an Konrad Sam meldet[4]. Am 1. April ist die Schrift beendet[5]. Sie erschien bei Thomas Wolff in Basel unter dem Titel: „Repulsio apologiae sacrificii eucharistiae, quam Pelargus, factionis s[ancti] Dominici, senatui Basilien[si] obtulit, per Joannem Oecolampadium"[6]. Wolfgang Wissenburg fertigte eine deutsche Übersetzung an und gab sie unter dem Titel: „Ableynung der schützred der opffermesz, die Pelargus, Predigersorden [!], eim ersamen radt zů Basel überantwort soll han, durch Joannem Oecolampadium, vertütscht durch Wolphang Wyssenburger, predicanten im Spital zů Basel" bei Johann Bebel in Basel heraus[7].

In seinen Ausführungen hatte Pelargus zunächst dargelegt, daß das Schriftprinzip, auf das der Basler Rat die Angelegenheit gestellt hatte, unzulänglich sei, weil die Schrift verschieden ausgelegt werden könne, und daß deshalb über der Schrift die Autorität der Kirche stehen müsse. Darauf fragte Oekolampad, was Pelargus für eine Kirche meine. Wenn

[1] Vgl. Nikolaus Paulus: Die deutschen Dominikaner im Kampf gegen Luther, 1903, S. 195ff.; Basler Ref.-Akten, Bd. 2, S. 700ff.; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 492.

[2] Beiträge, S. 213, Nr. 18, a, b, c.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 544. Corp. ref., Bd. 96, Nr. 687.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 552.

[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 563; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 707.

[6] Bibliographie Nr. 151; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 551.

[7] Beiträge, S. 196f., Nr. 151a; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 598.

er die Kirche meine, die die Kirche der Schafe sei, die die Stimme des Hirten hörten, die Kirche, die vom Geiste Christi geleitet werde, die wahre Kirche, die Braut Christi, dann verwerfe auch er, Oekolampad, diese Kirche nicht. Aber es könne eben auch sein, daß die Kirche zur „synagoga Satanae" werde. Und da gelte es in jedem Falle den Geist der Kirche zu erforschen. Das könne aber nur durch die Heilige Schrift geschehen. So solle auch Pelargus, wenn er glaube, daß seine Gegner im Irrtum seien, dies „per analogiam fidei et indubitatam gloriam Patris" zeigen. Wenn Pelargus ferner gegen das Schriftprinzip geltend mache, daß es seine eigenen Anhänger durch die Unterscheidung von kanonischen und apokryphen Schriften unwirksam machten, so sei darauf hinzuweisen, daß diese Unterscheidung auf „spirituales viri" längstvergangener Jahrhunderte wie Hieronymus und Eusebius zurückgehe. Des weitern sei es zurückzuweisen, wenn Pelargus sich dagegen wende, daß man die Bibel im hebräischen und griechischen Urtext konsultiere. Im Gegenteil, man müsse behaupten, daß diejenigen die Schrift immer mehr oder weniger unglücklich behandelt hätten, „qui bonas artes et linguarum studia contempserunt"[1].

Damit geht Oekolampad dazu über, die Schriftzeugnisse, die Pelargus für die katholische Auffassung ins Feld führte, zu widerlegen. Es waren dies die folgenden: Luk. 22, 19; Ps. 110, 4; Hebr. 8, 2; 1. Kor. 10, 20f.; 1. Kor. 9, 21; Mal. 1, 11. Gegen die Behauptung z. B., daß im Melchisedek von Ps. 110, 4 Christus geweissagt sei, insofern er in Brot und Wein sein eigenes Fleisch und Blut darbringe, stellt Oekolampad den Satz auf: „nos constanter negamus, eatenus gerere typum Christi Melchisedecem, quod panem vel vinum obtulerit, sed in eo potius, quod perpetuus et in aeternum sacerdos, et quod non legitur victimas cruentas obtulisse, sed a ceremoniis liber Aarone praestantior fuerit"[2].

Diesem negativen Teil läßt sodann Oekolampad eine positive Darlegung dessen folgen, was für ihn die „coena dominica" wirklich ist. „Agnoscimus usum sacrosanctae coenae a Christo in memoriam passionis suae et foedus verae amicitiae institutum, ab apostolis commendatum et in toto orbe receptum", lautet der Hauptsatz. Zu seiner Erläuterung führt er unter anderm aus: das Verdienst Christi sei von Ewigkeit her dem Vater „tam acceptum, ut propter illud, quicquid contingit nobis boni, praeordinarit." Darum erbarme sich Gott unserer Sünden, gebe uns Christo zu einem Volk des Eigentums, und wir würden von Anfang an „participes tanti meriti, membra corporis Christi, sanctorum fratres, cives Hierusalem coelestis ac haeredes Christi omniumque bonorum eius". Und weil wir das glaubten, „gratias agimus gratamque mentem testamur". Diejenigen, die die Sakramente empfingen, müßten schon vorher glauben, daß ihnen die Sünden

[1] „Repulsio", fol. a2—a5.
[2] „Repulsio", fol. a6—b8.

vergeben seien, oder sie äßen oder tränken sich um ihres Unglaubens willen das Gericht. Das Herrenmahl sei eingesetzt „in commemorationem et annuntiationem mortis Christi“, nicht zu einem Opfer. Es sei ein Zeichen und nicht die Sache selbst. Zwischen den Sakramenten des Alten und des Neuen Bundes bestehe ein großer Unterschied: „illa enim erant iam constituta sacrificia, et accessit eis, ut signa futurorum essent; non enim prius signa erant quam sacrificia“; das Abendmahlsbrot aber sei zum Sakrament gesetzt und nicht zur Sache selbst, die es bedeute[1].

Wenn Pelargus, so schließt Oekolampad seine Schrift, noch gründlicher belehrt zu werden wünsche, so möge das in mündlichem Austausch geschehen. Wolle er jedoch in Schrift oder Predigt ihm, Oekolampad, weiterhin entgegentreten, so möge er das wenigstens so rein als möglich auf Grund der Schrift tun[2].

In der Tat kam es zu einer mündlichen Aussprache zwischen den beiden Männern: gegen drei Stunden haben sie in den Mauern des Dominikanerklosters zusammen gerungen[3]. Eine Einigung wurde jedoch nicht erzielt. Da griff Pelargus aufs neue zur Feder, um Oekolampads „Repulsio“ öffentlich zurückzuweisen, und verschmähte dabei nicht, sehr unfeine Bemerkungen einzuflechten. Die Schrift erschien in den ersten Tagen des Jahres 1529 bei Johann Faber Emmeus unter dem Titel: „Hyperaspismus sive propugnatio Apologiae Ambrosii Pelargi, quo eucharistiae sacrificium ab Oecolampadiana calumnia strenue asseritur“[4].

---

[1] „Repulsio“, fol. c1—c7.
[2] „Repulsio“, fol. c8; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 551.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 618.
[4] Beiträge, S. 219, Nr. 27; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 618, 619, 629.

Dreizehntes Kapitel

Die Begegnung mit Täufern und Spiritualisten

1[1]

Seit dem Sommer 1524 begann die Kindertaufe den Männern, die in Zürich die volkskirchliche Reformation Zwinglis in die Richtung einer puristischen Heiligungsgemeinde weiterleiten wollten, zum Problem zu werden[2]. Zu gleicher Zeit gelangten auch Thomas Müntzer und Karlstadt dazu, die Tauffrage aufzurollen. Von Müntzer erschien 1524 die „Protestation oder empiettung . . . , seine lere betreffende unnd tzum anfang von dem rechten christenglawben unnd dewr tauwffe“[3]. Und als Gerhard Westerburg im Herbst 1524 mit verschiedenen Manuskripten Karlstadts in Basel eintraf, befand sich darunter neben den sieben Traktaten über das Abendmahl auch ein solcher über die Taufe.

Dieser Traktat Karlstadts war es, der Oekolampad zum erstenmal in Verbindung mit den Bekämpfern der Kindertaufe brachte. Westerburg suchte neben dreien von den Abendmahlstraktaten auch den Tauftraktat bei Johann Bebel unterzubringen. Die drei Abendmahlstraktate veröffentlichte dieser, wie wir wissen[4], in der Tat. Auch den Tauftraktat gab er in die Presse. Aber nachdem der Setzer zwei Kolumnen gesetzt hatte, meldete er seinem Herrn, „es were grob, ich solts besehen, es were wider den Luter“. Wieder wandte sich darauf Bebel, wie schon bei einem der Abendmahlstraktate, an Oekolampad. Während dieser den ihm vorgelegten Abendmahlstraktat hatte passieren lassen, war er in bezug auf den Tauftraktat jedoch gleicher Meinung wie der Setzer: er antwortete Bebel, wie dieser später vor Gericht aussagte: „ich solt mieszig gan, es were vyl zů grob“[5]. So unterblieb der Druck. Am 21. November 1524 schrieb Oekolampad in der Sache an Zwingli: das Büchlein Karlstadts über die Kindertaufe

[1] Vgl. dazu Johann Martin Usteri: Ökolampads Stellung zur Kindertaufe; in: Theologische Studien und Kritiken; 1883; 56. Jhg., 1. Bd., S. 155ff.; ferner: Paul Burckhardt: Die Basler Täufer, 1898.

[2] Vgl. dazu Leonhard von Muralt: Glaube und Lehre der Schweizerischen Wiedertäufer in der Reformationszeit, 1938.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, S. 870 (Nachtrag zu Nr. 243); die Schrift Müntzers ist neu abgedruckt bei Otto H. Brandt: Thomas Müntzer; sein Leben und seine Schriften, 1933, S. 133ff.

[4] Vgl. oben S. 270.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 226; Basler Ref.-Akten, Bd. 1, Nr. 307.

habe er noch nicht gelesen — er hatte ja nur zwei Kolumnen gesehen —; er glaube jedoch, daß es gar nicht gedruckt worden sei; soviel man höre, wolle Karlstadt die Kindertaufe ganz aufgehoben wissen; da könne er aber noch nicht unterschreiben; noch sei er der Meinung Augustins, daß der Glaube anderer den kleinen Täuflingen zu Hilfe komme, „ne imputetur peccatum originale"; Zwingli möge sich doch ausführlich darüber aussprechen[1].

In den gleichen Wochen, als sich dieser Handel mit den Karlstadtschen Traktaten abspielte, traf Thomas Müntzer in Basel ein und suchte Oekolampad persönlich auf[2]. Bei diesem Zusammensein wurde auch die Kindertaufe berührt. Nach Oekolampads Bericht führte Müntzer aus, daß er wohl Kindertaufe abhalte, aber nur jeden Monat oder alle zwei Monate einmal, und zwar in Gegenwart einer größern Gemeinde, um dadurch das Geheimnis der Taufe dem Volke eindrücklicher zu machen. Oekolampad hatte gegen dieses Vorgehen nichts einzuwenden, weil Müntzer damit kein Gesetz auflegen wolle und der christlichen Freiheit nicht Eintrag tue[3].

Seit geraumer Zeit war auch Balthasar Hubmaier, der Reformator Waldshuts, an der Kindertaufe irre geworden[4]. Am 16. Januar 1525 trat er darüber mit Oekolampad in Austausch. In Zürich, schrieb er, finde soeben ein Täufergespräch statt; was Zwingli und Leo Jud dabei verträten, sei seiner eigenen Überzeugung jedoch ganz entgegengesetzt; nach dem Neuen Testament sei die Taufe ein Zeichen dafür, daß man unter Absage an den Teufel sich Gott verpflichte bis in den Tod hinein in der Hoffnung auf die Auferstehung zum künftigen Leben; das könnten aber die Kinder nicht tun. Oekolampad möge ihm berichten, welcher Meinung die Straßburger seien. An Stelle der Taufe feiere er, Hubmaier, nun folgenden Ritus: das Kindlein werde vor die versammelte Gemeinde gebracht; dann lege er in deutscher Sprache das Evangelium Mt. 19, 13ff. aus; darauf, nachdem er den Namen des Kindes ausgesprochen habe, bete die ganze Gemeinde kniend, daß Gott ihm gnädig sei; nur wenn Eltern noch schwach seien und die Taufe „omnibus nervis" verlangten, erteile er sie[5]. In einer „tumultuario" geschriebenen Antwort — sie wurde vielleicht vom Briefüberbringer selbst mitgenommen — führte Oekolampad aus: Das „originale peccatum" eigne auch den Kindern, und, wenn es nicht durch die Gnade des Heiligen Geistes vergeben sei, sei ihnen das Himmelreich verschlossen. Wir wüßten aber, daß gelegentlich Kinder von Gläubigen im Mutterleibe geheiligt worden seien, selbst zum Dienste Gottes; und die er von Mutterleibe an

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 229; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 352; Zwingli antwortete in der Tat, doch ist die Antwort nicht erhalten (vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 240).

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 227.

[3] Oek.-Br., Bd 2, Nr. 465.

[4] Carl Sachsse: D. Balthasar Hubmaier als Theologe, 1914, S. 157ff.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 238.

erwähle, die mache er auch zu Tempeln seines Geistes. So dürften wir zur Barmherzigkeit Gottes das Zutrauen haben, daß sie die Gebete für das Heil der Kinder der Gläubigen erhöre und diese Kinder aus „filii irae" zu „vasa misericordiae" mache. Wenn wir das nicht glauben dürften, dann wären die Kinder der Christen schlimmer daran als die Kinder der Juden, die unbestritten am achten Tage beschnitten würden. Wenn aber so die Kinder der Gläubigen auf das Gebet gläubiger Eltern hin geheiligt würden, so hindere nichts, sie auch zu taufen und sie „sancto lavacri symbolo" unserer Gemeinschaft zuzuschreiben, daß wir sie für Brüder hielten, nachdem sie Christus bereits im Himmel angeschrieben habe. Im übrigen dürften wir auf Grund von Ex. 20, 6 die Gewißheit haben, daß der Glaube der Eltern den Kindern nütze. Wenn Hubmaier einwende, man sehe bei den meisten Kindern nicht, daß sie durch den Heiligen Geist wiedergeboren seien, so sei zu antworten, daß ihr Glaube Gott lebe, auch wenn er uns nichtig oder tot scheine; so sei auch unser Glaube, während wir schliefen, keineswegs tot, auch wenn er nicht in Werken tätig sei; „vivit enim Deo". Wenn aber die Kinder nach ihrem Heranwachsen von der wahren Religion abfallen sollten, dann befehle Lev. 20, 1ff., sie zu töten; das geschehe bei uns dadurch, daß, wenn man sehe, daß sie ein unwürdiges Leben führten, man sie vom Tische des Herrn ausschließe und sie so mit den Steinen der Schrift niederschlage[1]. Als dieses Schreiben abgegangen war, überlas Oekolampad noch einmal Hubmaiers Brief und sah, daß er noch nicht alle Punkte berührt hatte. So machte er sich, nachdem er in einem Briefe an Zwingli seine Gedanken zu Faden geschlagen hatte[2], an ein zweites Schreiben an Hubmaier: man dürfe sich nicht „superstitiose" an die Worte Christi halten; die Apostel hätten auch bloß auf den Namen Christi getauft, und die Abendmahlsworte seien nicht in allen Evangelien gleich überliefert. Über die „vera illustratio spiritus" habe man auch bei Erwachsenen keine Gewißheit. So sei es der Kirche gestattet, das Bekenntnis der Eltern und Paten anzunehmen; deren Pflicht sei es dann auch, die Kinder „in gloriam Dei educare". Die Straßburger seien gleicher Meinung wie er, Oekolampad. Das Büchlein Müntzers habe er nicht gelesen. Gewiß fänden sich in der Heiligen Schrift keine Stellen, die für die Kindertaufe in Anspruch genommen werden könnten; aber sie sei auch nirgend ausdrücklich verboten. „Placet supra modum ritus, quem servas in ecclesia; utinam arrideret omnibus[3]!" Einige Wochen später, in der Osterzeit 1525, ließ sich Hubmaier von Wilhelm Röublin die Wiedertaufe erteilen und erteilte sie selbst etwa dreihundert Gliedern seiner Waldshuter Gemeinde[4].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 239.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 240; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 359.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 243.
[4] Sachsse a. a. O., S. 161ff.

Zu dieser Zeit begann sich das Täufertum auch im Gebiet von Bern bemerkbar zu machen[1]. Berchtold Haller scheint sich deswegen an Oekolampad gewandt zu haben. Jedenfalls schrieb am 8. August 1525 der Basler Reformator an seinen Berner Kollegen: Die Lehre der „anabaptistae“ sei bisher der „catholica ecclesia“ unbekannt gewesen. Doch sei sie keine „revelatio“, sondern eine „praesumptio“. Origenes, Cyprian und Augustin bezeugten, daß die Sitte der Kindertaufe von den Aposteln herstamme. Die „sanctimonia“ empfehle uns die Kinder, daß wir sie nicht leichtsinnig aus unserer Gemeinschaft ausschließen sollten. Auch die Beschneidung. die der Taufe entspreche, lege uns die Kindertaufe nahe. Und es sei nicht gerecht, daß das „symbolum sanctimoniae“ denen versagt werde, die der himmlische Vater durch seinen Geist heilige. Die Täufer legten das Gewicht darauf, daß der Herr Glauben und Predigt mit der Taufe verbunden habe. Das wäre vielleicht nicht „absurdum“, „si pueri non essent iuris patrii, divina ordinatione, atque adeo pars parentum et ita benedictionis maledictionisque participes“. Im übrigen habe Zwingli — Oekolampad denkt an Zwinglis Schrift „Von dem touff, vom widertouff unnd vom kindertouff“ — ausführlich über die Angelegenheit gehandelt[2].

2

Unterdessen hatte das Täufertum in Basel selbst Fuß gefaßt. Beim Schneider Michael Schürer hatte sich ein Gemeindlein von Taufgesinnten zusammengefunden. Die Sache kam jedoch aus, und der Rat griff strenge durch: vier Beteiligte wurden, nachdem sie im Gefängnis gelegen hatten, aus Stadt und Landschaft Basel ausgewiesen, die andern — auch sie hatten zum Teil im Gefängnis gelegen — durften zwar bleiben, mußten aber schwören. bei der Strafe der Hinrichtung oder des Ertränkens des Taufens und der Winkelversammlungen hinfort müßig zu gehen[3]. Am 18. August 1525 meldete Oekolampad den Fall an Zwingli: einige, die die Wiedertaufe empfangen hätten, seien aus der Stadt ausgewiesen worden; andere, die noch nicht wiedergetauft seien, dürften bleiben; auch er wünsche ihnen nicht „poenam, sed poenitentiam“[4].

Mit einigen dieser Wiedertäufer hielt nun Oekolampad — es ist nicht sicher, ob vor dem Eingreifen des Rates oder während der Haft oder erst nachher[5] — in der Leutpriesterei zu St. Martin in Gemeinschaft mit Jakob

[1] Gedenkschrift zur Vierjahrhundertfeier der Bernischen Kirchenreformation, 1928. S. 219ff.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 269.

[3] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 46, 50, 57; Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 269, Anm. 2.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 270; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 376.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 273, Anm. 1.

Immeli, Thomas Geyerfalk und Wolfgang Wissenburg ein Glaubensgespräch ab. Die Täufer rühmten sich nachher, sie hätten gesiegt. Das veranlaßte Oekolampad, einen ausführlichen Bericht über das Gespräch herauszugeben. Er erschien am 1. September 1525 bei Valentin Curio in Basel unter dem Titel: „Ein gesprech etlicher predicanten zů Basel, gehalten mitt etlichen bekennern des widertouffs". Nachdrucke veranstalteten Silvan Otmar in Augsburg und ein unbekannter Drucker[1].

Dieser Darstellung ist folgendes zu entnehmen: Er, Oekolampad, habe schon vor diesem Gespräch einige Male wider die Wiedertäufer gepredigt, „aber noch nie wider sünderlich personen; dan ich kein gekent, ouch mich hab versåhen, es solt noch keiner hie sin, der sich widertôuffen hett lassen"; auch in Zukunft dürfe er nicht aufhören, vor solchen schädlichen Irrsalen jedermann zu warnen. Die Lehre der Wiedertäufer sei „stracks wider die ware lieb, verspôttisch einer christlichen gmein, gericht uff zertrennung und rottierung, dasz do usz dem geist Gottes nit sin mag". Augustin, Cyprian und Origenes bezeugten, daß die Kindertaufe von den Aposteln her geflossen. Wenn nun die Täufer all die Hunderttausende, die seither als Kinder getauft worden seien, nicht für christliche Brüder hielten, dann machten sie Christi Reich eng und schmal, trennten sich von vielen heiligen Gliedern, führten eine neue Sekte ein und leibten sich dem Teufel ein. Auf den Einwand der Täufer, auch er trete gegen den alten römischen und päpstlichen Brauch auf, erwiderte Oekolampad, es sei „ein ander ding mit den bäpstlichen miszbrüchen und dem kindertouff"; die päpstlichen Mißbräuche seien wider die Schrift, den Glauben und die Liebe; das alles könne man aber von der Kindertaufe nicht sagen. Die römischen Taufzeremonien dürfe man ihm nicht vorwerfen, da er ihnen selbst bedenklich gegenüberstehe und der Meinung sei, jeder Christ habe die Freiheit, Zeremonien zu mehren oder zu mindern. Wenn es von den Aposteln heiße, sie hätten ganze Häuser getauft, so hätten sie damit wohl auch Kinder getauft. Bei der ganzen Tauffrage müsse man wohl zwischen erwachsenen Täuflingen und unmündigen Täuflingen als Kindern von Gläubigen unterscheiden. Den Erwachsenen müsse das Evangelium verkündet werden, bevor sie getauft würden, die Kinder aber gehörten zum Volke Gottes auf Grund dessen, daß den Eltern verkündet sei, und daß die Eltern glaubten. Mk. 16, 16 habe den Sinn: wer glaube und Christus bekenne, werde selig werden. Die Taufe sei eben um des Nächsten willen da: „wo ein mensch alweg in einer wiesty wår und såch syn leben lang kein menschen, der dôrfft nun keins touffs zůr sålikeit und håt an dem vertrůwen in Gott gnůg". Die Taufe sei auch nicht erst durch Mk. 16, 16 eingesetzt; vielmehr hätten Christi Jünger schon vor seinem Leiden getauft; der Glaube dieser Täuflinge aber habe noch nicht vollkommen sein können. Weiterhin führt Oekolampad aus:

[1] Bibliogr. Nr. 114—116; Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 273.

„der touff ist ein bezeügnis mer dann ein verbindtnüs zwischen den christen; wir bezügen im touff, das wir Christo verbunden syen". Im folgenden artete das Gespräch in ein Durcheinanderreden aus, und Oekolampad mußte dreimal rufen, bis er wieder Gehör fand und von dem Unterschied der Kirche als einer von Gott erkannten und einer den Menschen sichtbaren reden konnte: Was das göttliche Erkennen oder Annehmen betreffe, so könne ein Mensch durch die Zusendung des Heiligen Geistes vor der Taufe oder nach der Taufe zu einem Christen angenommen werden; wann das bei jedem einzelnen geschehe, darüber hätten wir Menschen aber keine Kenntnis. Anders verhalte es sich jedoch mit der Kirche nach menschlichem Urteil; nach menschlichem Urteil gehörten all diejenigen zur Kirche, die die Zeichen der Kirche annähmen im Bekenntnis des Namens Christi. Wer jedoch die Zeichen nicht annehme, den könne man nicht für einen Christen halten; denn Christus habe sich durch die sakramentlichen Zeichen ein Volk versammeln wollen. So könnten auch die Christenkinder, selbst wenn sie Gott von Mutterleibe an geheiligt habe, erst unter die Zahl der Christen gezählt werden, wenn sie durch das Sakrament uns eingeleibt seien. Wenn dann etliche Kinder, wenn sie herangewachsen seien, fragen wollten, warum ihre Väter sie hätten taufen lassen, sie wollten lieber der Welt leben, so habe man Mittel, sie auszuschließen. Nach dem Gesetz müßten sie gesteinigt werden; „also ouch jetz werden sy versteiniget mit dem wort Gottes, verbandt und erkant als todt, so lang, bysz sy durch ein bůszfertig leben umbkeren und Christum bekennen". Die Meinung der Täufer sei nicht der Weg, die Kirche aufzurichten, „aber durch den bann und gemeinschafft des Herren nachtmals würdt der weg syn".

3

Anfangs März 1527 übersandte Johann Grel, Pfarrer in der zur Basler Landschaft gehörenden Gemeinde Kilchberg, Oekolampad die „Brüderliche Vereinigung", in der die Täufer am 24. Februar 1527 zu „Schlaten" am Randen ihre Lehre zusammengefaßt hatten, und begleitete die Sendung mit einigen die Kindertaufe betreffenden Fragen. In der vom 15. März datierten Antwort führte Oekolampad auf Grels erste Frage, ob die Wassertaufe unter der Strafe der Verdammnis von Christus geboten sei, aus: Durch den Glauben würden wir gerechtfertigt; wenn wir glaubten, so bleibe nur noch ein Gebot übrig, nämlich das Gesetz der Liebe; die Liebe sei von solcher Bedeutung, daß ohne sie der Glaube unnütz und erheuchelt sei und alle Werke, wie heilig sie auch schienen, keinen Wert hätten. Nun gebiete die Liebe, „ut externis symbolis, quibus eiusdem fidei ac religionis societatem Dominus coadunare voluit, fidem ac charitatem nostram teste-

mur". In diesem Sinne sei auch die Taufe geboten. Wer sich also nicht taufen lasse, der sei der Liebe und des Glaubens bar; wie wolle er da gerettet werden. Ein aufrichtiges Bekenntnis des Glaubens vor den Menschen dagegen öffne die Türe des Paradieses. Zweitens hatte Grel gefragt, ob in den Täuflingen eine „perfecta fides" gefordert werde. Darauf führte Oekolampad aus: zum Heil der Erwachsenen werde eine „vera fides", die vom Heiligen Geist gewirkt sei, verlangt. Zur „baptismi veritas" dagegen genüge es, daß man nicht widerstrebe und zustimme, „se in numerum et catalogum conscribi fidelium vel conscriptum esse"; auch der Glaube derer, die nach Joh. 4, 1ff. von den Jüngern getauft worden seien, sei nicht vollkommen gewesen; ebenso fielen das Empfangen der Sakramente und das innere Besitzen dessen, was die Sakramente bedeuteten, nicht unbedingt zusammen; der Schächer habe Glauben gehabt, aber keine Taufe; die Kinder hätten die Taufe, aber noch nicht den Glauben, den wir hätten[1].

Am 24. April 1527 sandte Oekolampad die „Brüderliche Vereinigung" samt anderm Material an Zwingli und bemerkte dazu, der Basler Rat sei etwas lau in der Bekämpfung des Täufertums. Wohl hatte er am 2. Juni 1526 sowie am 24. Juli des nämlichen Jahres je einen Beschluß gefaßt, indem er diejenigen, die sich wiedertaufen ließen, mit Verbannung bedrohte[2]. Aber Oekolampad scheint zu finden, daß diese Beschlüsse zu wenig streng gehandhabt würden, und vermutet, daß diese Milde auf den Wunsch katholischer Kreise zurückgehe, die durch das Täufertum die evangelische Sache zu schädigen hofften[3].

Auch die Berner Reformatoren wurden weiterhin von den Täufern bedrängt und wandten sich darum sowohl an Zwingli wie an Oekolampad mit der Bitte um Beratung. Am nämlichen 28. April 1527 antwortete sowohl der Zürcher wie der Basler Reformator. Was der letztere schreibt, sind im wesentlichen die Argumente, die wir von ihm kennen. Nur ein Punkt verdient herausgehoben zu werden. Gewiß, sagt Oekolampad, es gebe kein Gebot in der Schrift, die Kinder zu taufen; aber es gebe auch kein Verbot. So stelle auch er kein Gesetz auf, an welchem Tage oder in welchem Jahre ein Kindlein zu taufen sei; aber er dulde auch kein Gesetz, das verbiete, sie innerhalb bestimmter Jahre zu taufen[4].

4

Neben diesem Austausch mit evangelischen Theologen geht die Auseinandersetzung mit den Täufern selbst weiter.

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 472.

[2] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 408 u. 454.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 482; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 607.

[4] Oek.-Br., Bd. 3, Nr. 483.

Von solchen Auseinandersetzungen erfahren wir aus einem Gerichtsprotokoll des Mai 1527. Da begründet der Täufer Hans Altenbach aus Luzern, ein ehemaliger Mönch, warum er den Tisch Gottes zu St. Martin und in andern Kirchen einen Greuel genannt habe: man müsse zuerst Buße hören, diese annehmen und wirken und dürfe erst nach der Wirkung das Brot brechen und essen; aber die von St. Martin und in andern Kirchen hörten allein das Gotteswort, wirkten aber keine Buße und gingen trotzdem zum Tisch. Auch von den Predigten Oekolampads sei er nicht befriedigt gewesen; darum habe er ihn aufgesucht; doch habe er keinen „gnugsamenn bericht us der gschrifft“ empfangen; vielmehr habe Oekolampad „mit im trotzlichenn geredt unnd zurnt“ und gemeint, Altenbach müsse ihm glauben ohne Grund der Schrift. Ebenso hatte der Schneider Lux Wolff an Oekolampads Predigten allerhand auszusetzen; zudem berichtete auch er von einem scharfen persönlichen Zusammenstoß mit Oekolampad: dieser sei so zornig geworden, daß er, Wolff, gemeint habe, Oekolampad wolle ihn „inn den halsz schlachen“[1].

Bedeutsamer ist eine andere Auseinandersetzung.

Im Juni 1527 lag zu Basel der Wiedertäufer „Carlin N.“ in Haft. Dieser erbot sich dem Rate, seine Überzeugung vor Theologen beider Richtungen zu vertreten und reichte vier Thesen über die Kindertaufe, die Obrigkeit, das Schwören und die Verführung im Glauben ein. Der Rat nahm das Angebot an und beschied, wie es scheint, am 25. Juni von evangelischer Seite Oekolampad und Thomas Geyerfalk, von katholischer Augustinus Marius und Leonhard Rebhan aufs Rathaus. Doch diese letztern erhoben allerhand Einwände gegen die Disputation. So erläuterte nur der Täufer seine Thesen, während den beiden Theologengruppen anbefohlen wurde, ihre Antworten dem Rate binnen vier Tagen schriftlich einzureichen[2].

Die erste These Carlins hatte gelautet: „der kindertauff ist ein greüwel vor Gott unnd ein abgötterey“. Ihr stellt Oekolampad nun in seinem schriftlichen Gutachten die Gegenthese gegenüber: „das verbieten und verachten des kindertauffs ist warlich vor Gott ein greüwel und abgötterey“. In doppelter Weise gäben wir Gott die Ehre, erstens dadurch, daß wir in Glauben und Vertrauen alles Gute von ihm erwarteten, zweitens aber dadurch, daß wir in der Liebe stünden. Gegen beides aber verstießen die Wiedertäufer: sie glaubten nicht, daß Gott ein Kindlein, dieweil er es erschaffen und ihm die Seele gegeben habe, teilhaftig werden lasse des Verdiensts des Blutvergießens Jesu Christi; und sie ständen nicht in der Liebe, sondern schlössen die Kinder von der Aufnahme in das „christenvolck“ aus. „Christus mitt seinem edlen blůtvergiessen hatt uns inn die freyheit erkaufft, dasz wir alle auszerliche ding in die eer Gottes brauchen und des nåchsten nutz.

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 486; Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 654.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 498; Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 676—678.

frey geystfreyheit haben, wie da stat 1. Corinth. III[, 22f.]". Gewiß sei die Kindertaufe in der Schrift nicht geboten; und so richte er, Oekolampad, auch kein Gesetz auf in Beziehung auf Ort und Zeit; er stelle vielmehr alles in die Liebe und möchte es wohl leiden, „das der tauff verzogen würd (wie der Nazanzenus riedt)[1] bisz auff das dritt jar, wann nit so vyl gfård jetz zur zeit daruff stůnde". Auch solle man seine Hoffnung nicht auf das Zeichen setzen, als ob Gott die Kinder nicht möchte selig machen außerhalb der Sakramente; aber es handle sich bei der Taufe nicht um die „gőttliche vorsehung", die Prädestination, ob jemand in das Buch der Lebendigen eingeschrieben sei, sondern darum, „ob man jemand in das reich der himmel, das ist under die, so den christennamen tragen und die christenlich sacrament haben empfangen, nemen soll". Auf den Hinweis Carlins, daß nach Christus der Taufe die Verkündigung des Evangeliums und der Glaube vorangehen müsse, entgegnete Oekolampad: Wenn man vom Täufling einen wahren Glauben verlangen müßte, so würden viele Einfältige zurückgeschreckt. Die Taufe sei mehr eine Türe; nun aber lerne man nicht vor der Türe, sondern erst wenn man drinnen sei, und der Torwart sollte alle hineinlassen, von denen Hoffnung sei, daß sie sich der Belehrung zugänglich erweisen würden. Das Mittel zur Reinhaltung der Kirche sei nicht die Wiedertaufe, sondern der Bann: „Christus hat uns ein ander mittel geben, namlich ein christenlichen bann; damit werde die kirch gereiniget, so vyl es nůn müglich". Weiterhin hatte der Täufer dargelegt, daß die Taufe nicht eine Abwaschung der Sünde, sondern ein Bundeszeichen mit Gott sei, das Gewissen zu versichern, das Fleisch einzudämmen, in den Fußstapfen Christi zu wandeln, mit rechter Hoffnung und Glauben. Einiges davon gab Oekolampad zu, anderes nicht: Die äußerliche Taufe sei in der Tat keine Abwaschung der Sünde. Aber auch die Versicherung der Gewissen sei nicht ihre Sache; vielmehr sei diese gegeben im Tode Christi, und Gott versiegle uns diesen durch den Heiligen Geist; „sacrament lassen wir mitt der schrifft zeichen sein zů erinnern und erwecken ausz der würckenden krafft Gottes"; nicht daß die Kraft Gottes in ihnen sei; aber wenn sie Gott brauche, so habe die Taufe auch eine solche Wirkung. Hingegen sei die Taufe ein Bundeszeichen, daß Christus uns mit unserm Blut abgewaschen habe von unsern Sünden; dieser Gnade seien aber auch die Kinder teilhaftig, indem ihnen die Erbsünde nicht angerechnet werde. Wenn der Täufer endlich die päpstliche Taufe geradezu als ein Werk des Teufels bezeichne, so sei zu sagen, daß sie alle nicht auf den Namen des Papstes, sondern auf denjenigen Jesu oder den von Vater, Sohn und Geist getauft worden seien. Zum Schluß ruft Oekolampad aus: „O des armen evangeliums predigen, wo die widerteüffer pörtner sein des reichs der himmel! Ach, das sie gedåchten oder lerneten, das wir, so christen genant werden, all verordnet sein zum ewigen heil, wo wir anders unserer

[1] Vgl. RE³, Bd. 19, S. 408.

berůffung nachvolgen, hoffen auch, das wir nit allein, sonder auch unser frucht und kinder ausz gnedigem willen Gottes der gnaden theilhafftig werden"[1].

In der zweiten These hatte Carlin behauptet, daß die Obrigkeit zwar von Gott eingesetzt sei; handle sie aber gegen den Befehl Christi, dann sei sie nicht christlich; man sei dann auch nicht schuldig, ihr gehorsam zu sein; überhaupt dürften Christen nicht an der Obrigkeit teilnehmen. Demgegenüber führte Oekolampad aus: Er gehe selbstverständlich darin mit dem Täufer einig, daß die Obrigkeit, nach Röm. 13[,1] und Joh. 19[,11], von Gott eingesetzt sei. Aber es könne keine Rede davon sein, daß ein Christ nicht an der Obrigkeit teilnehmen dürfe. Vielmehr sei einer, der in obrigkeitlichem Amte stehe, in besonderer Weise ein Bildnis Gottes, „dieweil regieren, helffen unnd beschirmen witwen und weysen oder thůn gerechtigkeit und das urteyl, das dann eim richter unnd herren zůstat, sein gȣttliche empter unnd tugend"; so sei es geradezu eine Pflicht der Liebe, das göttliche Amt zu begehren. Wenn dagegen eingewendet werde, daß zum obrigkeitlichen Amt auch das Zum-Tode-Verurteilen und das Kriegführen gehöre, so sei zu sagen, daß eine christliche Obrigkeit nicht weiter gehe im Richten und Kriegführen, als zum Heil der Untertanen diene. Auch das Wort Mt. 20, 25 richte sich nicht gegen die Beteiligung der Christen am obrigkeitlichen Regiment; es sei zu den Aposteln gesprochen; aber es gebe in der christlichen Gemeinde mancherlei Dienste und Ämter. Gewiß sei der Stand der Obern ein gefährlicher Stand; aber sie hätten dennoch ihren Preis, ob sie schon den Aposteln nicht gleich seien. Niemand sei geschickter zu regieren als ein Christ; denn er liebe die Wahrheit und Gerechtigkeit, fürchte Gott und sehe weder Geschenke noch Gaben an. Wenn der Täufer die Meinung vertrete, daß die Christen allein mit dem Bann strafen sollten, so sei zu sagen, daß der Bann sich nur auf die beziehe, die etwas auf brüderliche Ermahnung gäben und den gemeinen Frieden hielten, aber nicht auf die, um derer willen auch das ganze Gesetz gegeben sei. So sei die Obrigkeit durchaus eine christliche Angelegenheit; darum solle man auch für sie bitten und ihr gehorsam sein in allem, das nicht wider Gottes Gebot sei[2].

Der dritten These des Täufers, daß das Schwören verboten sei, setzte Oekolampad die folgenden Ausführungen entgegen: Vor Gott sei eitel Larvenwerk, was äußerlich sei; vielmehr komme es ihm darauf an, daß das Herz einfältig und aufrichtig gegen ihn gerichtet sei. So seien auch die Worte über das Schwören in der Bergpredigt „mehr in verheissender dann gebietender weisz gesagt" und zielten darauf, daß wir Gott hochhielten und dem Nächsten soviel als möglich dienten. Das Schwören sei

[1] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, S. 549—564.
[2] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, S. 565—571.

also erlaubt, „so es dienet zů dem heyl der seelen und der eer Gottes, wie uns auch Gott geschworen hatt, und zů gůtem einem gemeinen friden, wie da seind die eyd von einer oberkeit auffgelegt“[1].

Die vierte These des Täufers endlich hatte gelautet: „Wer anders leeret oder thůt, dan Christus geleret hatt, der ist ein verfůrer“. Mit ihr ist Oekolampad im Prinzip natürlich einverstanden; doch komme es nicht auf die bloßen Worte Christi an, sondern auf das richtige Verständnis. Wer in der Liebe und im Glauben verharre, der sei in der Lehre Christi, nicht aber derjenige, der die Liebe verlasse und sich absondere[2].

Wie Oekolampad reichte auch Marius sein Gutachten gegen die Thesen des Täufers schriftlich ein. An seiner Spitze trug es eine Rechtfertigung, warum er nicht in der Lage gewesen sei, „in beiwesen Oecolampadii, als eins freyteuffers, vor dem rat zu handelen wider Karlin, ein widerteuffer“[3].

Acht Tage, nachdem der Rat die beiden Gutachten zu Händen genommen hatte, erließ er das erste förmliche Mandat gegen die Wiedertäufer: „das ein jede person, so einmal getoufft ist, sich daran setigen lassen, und das ouch niemands mer an kein winckelpredig gan sol“[4].

5

Unterdessen hatte Balthasar Hubmaier auf das von Oekolampad herausgegebene „Gesprech etlicher predicanten zů Basel, gehalten mitt etlichen bekennern des widertouffs“ eine Erwiderung in Dialogform verfaßt und sie, nachdem er nach seiner Vertreibung aus Waldshut in Nikolsburg in Mähren vorübergehend eine neue Zuflucht gefunden hatte, im Jahre 1527 unter dem Titel: „Von dem khindertauff: Ecolampadius, Thomas Augustinianer leesmaister, m[agister] Jacob Immelen, m[agister] Wolffg[ang] Weissenburger, Balthasar Hůbmör von Fridberg“ bei Simprecht Sorg in Nikolsburg veröffentlicht[5].

Am 19. Juli 1527 meldet Oekolampad an Zwingli, daß er entschlossen

[1] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, S. 571—577.

[2] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, S. 577ff.

[3] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 678; 1529 sandte Marius sein Gutachten an Johann Fabri; im Begleitschreiben erneuert er den Vorwurf der Freitäuferei gegen Oek., indem er sagt, Oek.s Meinung sei: „alles, das do nit notth ist zů der sünde hinlegung unnd des ewigenn lebens erlangung, das ist nit not, das es weder einmal noch tzweimal werde empfangen; im wassertauff aber getaufft werden, einist oder tzweymal, ist zů disen dingen in keinerley weg von nǒten“ (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 647). Ambrosius Pelargus aber schrieb 1530 eine „Refutatio consilii Oecolampadiani de differendo parvulorum baptismo in trimulam aut quadrimulam usque aetatem“ (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 732).

[4] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 681.

[5] Beiträge, S. 209, Nr. 13; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 501.

sei, auf Hubmaiers Dialog zu antworten[1]. Am 18. August kann er das Manuskript als „Antwort auff Balthasar Hûbmeiers büchlein wider der predicanten gespräch zů Basel von dem kindertauff“ bei Andreas Cratander in die Presse geben[2]. Am 5. September erschien es zusammen mit Oekolampads Gutachten gegen die Thesen Carlins im Druck[3]. Gewidmet war die Doppelschrift den beiden Berner Reformatoren Berchtold Haller und Franz Kolb[4].

Die Heilige Schrift müsse, führt Oekolampad aus, im Glauben und in der Liebe durch die Salbung des Heiligen Geistes ausgelegt werden. Dann könne man in den äußeren Dingen keine Gesetzlichkeit aufrichten, und es gelte auch von der Kindertaufe, daß sie weder anders geboten noch anders verboten sei als durch die Anweisung der Liebe[5].

In der Taufe Christi habe Gott die Taufe im allgemeinen eingesetzt; nähere Umstände, wie und an wem sie vollzogen werden solle, seien nicht angegeben; die Taufe sei auch nirgends eine Mannstaufe oder Weibertaufe oder Herrentaufe oder Knechtstaufe oder Großentaufe oder Kindstaufe genannt, sondern die Liebe und die Salbung müßten ermessen, ob man Junge oder Alte taufen solle[6].

Wenn Hubmaier behaupte, daß die Menschen nicht durch fremden Glauben selig werden könnten, so gehe er, Oekolampad, durchaus damit einig. Das sei auch keineswegs gemeint, wenn man die Kinder im Glauben der Eltern oder im Glauben der Kirche taufe. Durch die Gnade Gottes würden die Kinder selig. Wenn sodann Hubmaier frage, warum man die Väter ihre Kinder nicht selbst lasse aus der Taufe heben, sondern „gevatter“ nehme, so sei zu sagen, daß man diese Zeremonie auch unterlassen könne. Und doch habe sie einen tiefen Sinn; erstens bedeute es, daß das Kind den irdischen Vater lassen und den himmlischen annehmen solle; zweitens geschehe es, „das man mehr kundtschafft hab und underweiser im christlichen glauben neben dem vatter“; drittens sei das Kind gleichsam ein Teil des Vaters, und so sei es richtig, daß man jemand anders annehme. In Basel herrsche auch ein sonst unbekannter Brauch, nämlich daß sich unter den Gevattern eine Jungfrau befinde; seines Erachtens solle damit gesagt werden, daß wir Christo vermählt sein sollten als eine reine Jungfrau. Wenn es also zugestanden sei, daß die Kinder nicht durch fremden Glauben selig würden, so sei ihnen doch fremder Glaube „in dienstweisz“ nütze; durch den Glauben anderer würden sie zur Taufe gebracht, den Christen zugesellet

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 502; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 636.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 510; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 642.
[3] Bibliogr. Nr. 145.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 509.
[5] „Antwort“, cap. 2.
[6] „Antwort“, cap. 3.

und in einen geistlichen Leib „vereinbart“; und als „mittglider“ dieses Leibes, als solche, die in den Kirchenglauben hineingestellt seien, seien sie auch der göttlichen Benedeiung teilhaftig[1].

Die vornehmliche Ursache unseres Heils bleibe jedoch „die fürsehung unnd barmhertzigkeit Gottes“. Die Bewegung des Glaubens komme aber gewöhnlich nicht eher als mit der Zeit „der vernünfftlichen ůbung“. In der mittlern Zeit sei das Kind, das zur ewigen Freude bestimmt sei, nicht ohne den Heiligen Geist, d. h. es sei nicht ohne den gnadreichen Willen Gottes. Komme es dann zu Tagen, so werde es, sofern es ein Kind der Gnaden sei, zum Vertrauen und zur Liebe gezogen und mit weitern Gnaden übergossen. Wolle es Gott åber in der Jugend aus der Welt nehmen, so werde seine allmächtige Gnade, sofern es erwählt sei, das, was uns ihm zu mangeln scheine, wohl erstatten[2].

Inwiefern fremder Glaube andern nützen und dienen könne, zeige die Arche Noahs; ja, der Glaube Noahs habe sogar sein Vieh und seine Vögel beschirmt, dieweil er sie eingeführt habe in seine Arche[3].

Die Kirche, von der Mt. 16, 16ff. die Rede sei, sei die unsichtbare Kirche; sie beruhe nicht auf Fleisch und Blut, nicht auf Lehrern und Täufern, nicht auf der Taufe und menschlichem Bekenntnis, sondern darauf, daß der himmlische Vater Menschenkindern seinen Sohn offenbare. Gewiß gebe Gott den Lehrern die Schlüssel des Himmels und schließe durch sie auf, so sie in göttlichem Geist diesen Glauben verkündeten; aber es liege doch eben am göttlichen Geist, nicht an Lehre und Sakrament, daß die unsichtbare Kirche versammelt werde. Die Kinder, die Herodes getötet habe, hätten weder Erkenntnis noch Glauben noch mündliches Bekenntnis gehabt; dadurch aber seien sie selig geworden, daß sie Gott erwählt habe, und daß sie das Zeichen des Kreuzes Christi um des Namens Christi willen getragen hätten. Also solle Hubmaier in allen Christenkindern die Taufe als ein Zeichen Christi ehren und sie in der sichtbaren Kirche bleiben lassen. Denn wenn sie Gott von Ewigkeit her ersehen habe, so würden sie gewiß selig, auch ohne die Taufe und den Glauben, indem ihnen der Vater den Sohn zu erkennen gebe, wann er wolle. Habe aber Gott sie nicht erwählt, so solle man sie in der sichtbaren Kirche bleiben lassen; in ihr seien auch viele, die im Alter getauft würden und dennoch nicht in der Erwählung stünden[4].

Nachdem Oekolampad im folgenden die Ausführungen, die er und seine evangelischen Kollegen im Täufergespräch von 1525 gemacht hatten, bestätigt hat, unternimmt er es, einige Anschuldigungen, die Hubmaier gegen Zwingli erhoben hatte, zurückzuweisen. Zugleich steht er zu seinen

[1] „Antwort“, cap. 9.
[2] „Antwort“, cap. 10.
[3] „Antwort“, cap. 11.
[4] „Antwort“, cap. 14.

Briefen, die er 1525 an Hubmaier geschrieben hatte, auch dazu, daß er darin gesagt hatte, man solle aus der Kindertaufe kein Gebot machen[1].

Am 4. September schrieb Oekolampad gerade über letztern Punkt an Zwingli: er hoffe, daß kein Widerspruch zwischen ihren Ansichten bestehe, obschon er, Oekolampad, es offen lasse, die kleinen Kinder zu taufen und nicht zu taufen, indem er es der Liebe anheim stelle, ob die Taufe bald vorzunehmen oder zu verschieben sei[2].

In den Wochen, als sich Oekolampad so mit dem Täuferapostel Hubmaier auseinandersetzte, wurde der Arme im fernen Nikolsburg an die österreichische Regierung ausgeliefert und zunächst auf der Feste Greizenstein gefangen gesetzt. Dort hatte er Ende 1527 eine Unterredung mit Johann Fabri; in ihrem Verlaufe kam die Rede auch auf Oekolampad; dabei soll Hubmaier behauptet haben, dieser sei der erste gewesen, „qui meae de puerorum baptismo sententiae propria manu subscripserit"[3]. Am 10. März 1528 erlitt Hubmaier den Feuertod in Wien.

6

Eben als Oekolampad seine gegen Hubmaier gerichtete Schrift in den Druck gegeben hatte, traf bei ihm ein Brief des in Straßburg niedergelassenen Stuttgarters Martin Cellarius ein. Cellarius hatte eine Schrift „De operibus Dei" herausgegeben, in der er von einer radikalen Prädestinationslehre aus „die Kindertaufe freigab und ihr keinerlei Heilswirkung zuerkennen wollte"[4], und hoffte, gerade um seiner Betonung der unbedingten Souveränität Gottes willen Zwinglis Zustimmung zu finden. Aber Zwingli sah sich im Gegenteil genötigt, wegen der durch Cellarius vertretenen Tauflehre gegen diesen Stellung zu beziehen. So wandte sich Cellarius an Oekolampad mit der Bitte, Zwingli zu beruhigen; wenn die Notwendigkeit der Kindertaufe „ex libertate spiritus et ex vera fidei analogia" bewiesen werde, dann werde er gern seinen Irrtum anerkennen und ihn widerrufen[5]. Diese Bitte des Cellarius wurde durch die Straßburger Reformatoren bei Oekolampad unterstützt[6].

Am 20. August 1527 schrieb in der Tat Oekolampad in der Angelegenheit an Zwingli: wenn der Mann bei aller Ablehnung der Wiedertaufe die Kindertaufe freigebe, so sehe er, Oekolampad, darin keine Gefahr. „Peccavimus et nos in eo"; auch er, Oekolampad, nämlich habe niemals gewagt, zu leh-

[1] „Antwort", cap. 30; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 504.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 513, Corp. ref., Bd. 96, Nr. 652.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 582.
[4] Basler Jahrbuch, 1900, S. 67f.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 508.
[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 511; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 644.

ren, daß die Kindertaufe geboten sei; wohl aber sei er der Ansicht, daß die Frommen sie „charitatis instinctu" nicht unterlassen würden. In der Schrift gegen Hubmaier, die unter der Presse sei, vertrete er dieselbe Meinung. Zwar sei ihm die Taufe kein „ἀδιάφορον", das mit der Religion nichts zu tun habe — in der Tat ist für Oekolampad die Taufe als Einreihung in die sichtbare Kirche eines der ordentlichen Heilsmittel in der Auferbauung der unsichtbaren Kirche, in der Durchführung der Erwählung, während für Cellarius diese Auferbauung und Durchführung an keine äußern Mittel gebunden ist —; nur dürfe der christlichen Freiheit — in Beziehung auf den Zeitpunkt, meint Oekolampad ohne Zweifel — nicht Eintrag geschehen. Sie, Zwingli und Oekolampad, sollten doch, „quum nobis unum cor sit et eadem in Christo omnia", unter allen Umständen danach trachten, daß die Gegner keinen Zwist unter ihnen zu sehen bekämen; es handle sich nicht darum, einer Lüge oder einem „extrarium dogma" zuzustimmen, sondern nicht strenger gegen die Freunde als gegen die Feinde zu sein, denen man ja Unzähliges vergeben müsse[1]. Am 31. August und 4. September kam Oekolampad in seinen Briefen an Zwingli auf die Angelegenheit zurück[2].

Auch an Cellarius schrieb Oekolampad — allerdings erst nach einiger Zeit — und äußerte sich, wie es dieser gewünscht hatte, über die in der Schrift „De operibus Dei" dargelegten Lehren. Dieses Schreiben ist leider nicht erhalten. Doch können wir der Antwort, die Cellarius am 1. April 1528 an Oekolampad abgehen ließ, entnehmen, daß der Basler Reformator seinen abweichenden Standpunkt in der Tauffrage zur Sprache gebracht und sich über die von Cellarius vertretene Wiederherstellung Israels nach dem Fleisch im zukünftigen Reiche Christi auf Erden kritisch geäußert hatte. Cellarius verwies Oekolampad hinsichtlich dieser seiner Einwände gegen den „reditus Israelis secundum carnem" auf den eben erschienenen Hoseakommentar Capitos: in ihm sei das, was er, Cellarius, nur kurz habe andeuten können, deutlicher ausgeführt[3].

Auch in der Tauflehre war Capito ganz unter den Bann des Cellarius gekommen und hatte sich in dem eben genannten Hoseakommentar sogar öffentlich gegen die Tauflehre Butzers gewandt. Tief bekümmert wandte sich dieser darauf an Oekolampad und Zwingli[4]. Beide unternahmen es, Capito zur Eintracht mit Butzer zurückzurufen[5]. In der Tat war das Schreiben Zwinglis nicht ohne Erfolg[6]. Über dasjenige Oekolampads wissen wir nichts Näheres.

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 511; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 644.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 512 u. 513; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 648 u. 652.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 564.
[4] Corp. ref., Bd. 96, Nr. 713.
[5] Corp. ref., Bd. 96, Nr. 729 u. 733; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 588.
[6] Corp. ref., Bd. 96, Nr. 732.

7

Ins Jahr 1527 fällt auch die Begegnung Oekolampads mit Johannes Denk. Im Frühjahr und Sommer des Jahres 1523 hatte Johannes Denk, damals Korrektor bei Curio in Basel, die Jesajavorlesung Oekolampads besucht und war dann im September desselben Jahres durch des Reformators Empfehlung zum Rektor der Sebaldusschule in Nürnberg berufen worden[1]. Im Januar 1525 jedoch wurde er wegen spiritualistischer Opposition gegen die Schrift- und Sakramentslehre der Nürnberger Reformatoren abgesetzt und aus der Stadt verwiesen[2]. Im Frühjahr 1526 trat er unter dem Einfluß Hubmaiers der Augsburger Täufergemeinde bei. Doch auch in Augsburg war seines Bleibens nicht. So wandte er sich nach Straßburg. Dort schloß er unter anderm mit Ludwig Haetzer Gemeinschaft. Aus dieser erwuchs, nicht ohne Zusammenhang mit Oekolampads alttestamentlicher Arbeit, die berühmte Verdeutschung der Propheten, die im April 1527 bei Peter Schöffer in Worms erschien[3].

Unterdessen war Denk auch aus Straßburg ausgewiesen worden und hatte sich nach Bergzabern, Landau und Worms gewandt[4]. Aus Bergzabern schrieb am 1. April 1527 der dortige Reformator, Oekolampads treuer Anhänger Nikolaus Thomae, an den Meister in Basel: Er danke für das, was ihm Oekolampad für die Auseinandersetzung mit den Täufern geraten habe. Er habe es gerade in der Begegnung mit Johannes Denk gebrauchen können. Dieser sei nach Epiphanias 1527 nach Bergzabern gekommen und habe sich eine Zeitlang aufgehalten. Drei Tage lang habe er mit den Juden der Stadt über das Gesetz disputiert. Von Oekolampad habe er gesagt, daß er ihn sehr geliebt und freundschaftlich mit ihm verkehrt habe, als er Korrektor in Basel gewesen sei. In der Tauffrage habe er, Thomae, Denk also Widerstand leisten können. Dagegen wisse er nicht, was er zu der Lehre von der Rettung der Gottlosen sagen solle, die ihm Denk auch noch vorgetragen habe. Oekolampad möge ihm doch Belehrung erteilen, und wenn es nur mit ein paar Zeilen sei: „nosti, amatis[sime] domine, a quo mercedem sis habiturus, et quis sit futurus remunerator largissimus“[5]. Trotz dieser dringenden Bitte scheint Oekolampad nicht geantwortet zu haben; jedenfalls sieht Thomae am 13. September 1527 einer „informatio saluberrima“ seines „pater observandissimus“ noch immer entgegen[6].

Bereits vorher, im Juni 1527, als der Handel mit dem Täufer Carlin spielte, weilte Denk, wenn wir wenigstens einem spätern Berichte des Augustinus

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 172 u. 254.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 246.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 481.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 455.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 479.
[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 515.

Marius folgen dürfen, vorübergehend in der Umgebung Basels, und Carlin hätte ihn gerne als Kampfgenossen für die Disputation im Rathaus zugezogen. Doch der Rat erlaubte es nicht[1]. Bald darauf ist Denk dann in Zürich, Augsburg, Ulm und Nürnberg nachgewiesen[2].

Im Herbst 1527 kehrte er nach Basel zurück. Aber er war nicht mehr der Täuferapostel, sondern war unterdessen am Täufertum irre geworden und hatte sich auf seinen Spiritualismus zurückgezogen. So wagte er es, von seiner geheimen Herberge aus durch den Mittelsmann Michael Bentin an Oekolampad zu gelangen und ihn zu bitten, ihm in Basel ein Asyl zu erwirken. Gerne erinnere er sich, schrieb er, wie freundlich ihn Oekolampad aufgenommen habe, als er, Denk, früher bei Curio Korrektor gewesen sei. Seither habe er sich jedoch nicht mehr, weder schriftlich noch mündlich, an ihn gewandt, weil er nicht mehr habe erleben wollen, was er bei Osiander in Nürnberg erlebt habe. Nun aber komme er mit einer großen Bitte. Er sei als „sectarum fautor et author perversorum dogmatum" verschrien. Aber Gott sei sein Zeuge, daß er „uni tantum sectae, quae est ecclesia sanctorum", zu dienen wünsche, wo sie auch sei. Denn er könne nicht glauben, daß sie bei uns selbst allein sei, ja, er möchte behaupten, daß es überhaupt keine Christen gebe, wenn man es mit dem Glauben ganz genau nehme. Er bekenne gerne, daß er in seinen Lehren geirrt habe und noch irren könne. Oekolampad möge mit Gleichmut tragen, was er an ihm vermisse; auch er wolle es tragen, was ihm an Oekolampad zu mangeln scheine. Es sei kein richtiger Grundsatz, daß jeder mit dem andern übereinstimmen müsse, wenn es sich nicht um etwas handle, was nicht ertragen werden könne und dürfe. „Durum est exilium mihi et difficile"; aber noch schwerer sei es, daß der Erfolg nicht seinem Eifer entspreche. Nichts anderes suche er, als daß möglichst viele „uno corde et ore Deum et patrem domini nostri Jesu Christi glorificarent, sive circumcisi, sive baptisati, sive neutrum". Er stimme keineswegs mit denen überein, die das Reich Gottes allzusehr an die Zeremonien und Elemente der Welt bänden, wer immer sie auch seien, obschon er nicht leugnen könne, daß auch er eine Zeitlang in solchem Irrtum befangen gewesen sei. Das sei seine jetzige Gesinnung, und Oekolampad möge dahin wirken, daß er eine Zeitlang in Basel bleiben dürfe[3]. Ob Oekolampad sich beim Rat für ihn verwandte, ist nicht bekannt. Dagegen suchte er ihn selbst mehrere Male auf und überzeugte sich, daß er von seinen täuferischen Lehren zurückgekommen sei. Denk händigte ihm auch ein schriftliches Bekenntnis seines nunmehrigen Glaubens ein. Kurz darauf starb er an der Pest[4].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 731.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 523.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 523.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 523.

Ein Jahr darauf schrieb Oekolampad an einen nicht sicher zu bestimmenden Adressaten — vielleicht handelt es sich um Ludwig Haetzer —: es sei in der Tat richtig, daß Denk zuletzt wieder zur Besinnung gekommen sei; er, Oekolampad, besitze ein „αὐτόγραφον" aus Denks letzten Tagen darüber; wenn die Täufer die Tatsache leugnen sollten, werde er es herausgeben; allerdings sei auch darin nicht alles „purgatissimum". Tatsächlich erschien das „αὐτόγραφον" unter dem Titel „Hans Dencken widerruf"; es ist allerdings nicht sicher, ob Oekolampad der Herausgeber ist[1].

8

Noch bevor Oekolampad Denk zu Tode betreute, war er auch mit Kaspar Schwenckfeld in Beziehung gekommen.

Ende April 1527 war nämlich Fabian Göppert als Abgesandter Herzog Friedrichs II. von Liegnitz in Basel eingetroffen, um für die Hohe Schule in Liegnitz — man huldigte dort der Zwinglisch-Oekolampadischen Abendmahlslehre — Gelehrte zu gewinnen[2].

Außer Briefen des Herzogs und seines Theologen Valentin Krautwald[3] überbrachte Göppert Oekolampad, „collationis gratia", auch die Abschrift eines Briefes, den der andere führende Liegnitzer Theologe, Kaspar Schwenckfeld, am 4. März 1527 an den Lutheraner Konrad Cordatus gerichtet hatte[4]. In dem Brief war ausgeführt: Es sei die Lehre des Cordatus, „quod Deus non alio pacto sive ordine iustificet et salutem operetur quam per verbum praedicatum". Demgegenüber müsse er, Schwenckfeld, sagen: der Glaube gehöre in die Ordnung der geistlichen und innerlichen Dinge; so stamme er aus Gott, sei geradezu ein Werk Gottes und könne deshalb seinen Ursprung nicht in körperlichen Dingen, im Wort und im Hören des Wortes haben; nur wer aus Gott stamme, höre die Worte Gottes; es müsse also das göttliche Handeln dem Worte vorangehen. Er, Schwenckfeld, wolle damit den Buchstaben der Schrift nicht beseitigen, sondern ihn nur an seinen Ort stellen. Gott handle eben zwiefältig, innerlich und äußerlich, da ja der neue Mensch Fleisch und Geist sei, „interne per verbum spiritus et vitae, externe per verbum litterae sive praedicatum et per symbola". Kurz: der „cursus verbi Dei vivi" sei frei und hänge nicht am Sichtbaren, sondern ganz am Unsichtbaren, obschon er uns durch das Sichtbare schattenhaft vorgestellt werde[5].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 613.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 482.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 482.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 574.
[5] Corpus Schwenckfeldianorum, Bd. 2, S. 591 ff.

Dieses Schriftstück veröffentlichte nun Oekolampad kurzerhand — ohne Zweifel als Beitrag zu seinem Kampf gegen die Wortlehre der schwäbischen Syngrammatisten und die lutherische Abendmahlslehre überhaupt[1] — unter dem Titel: „De cursu verbi Dei Casparis Schwenckfeldii epistola"[2] und stellte den Darlegungen Schwenckfelds ein kleines Vorwort — es ist vom 31. Mai 1527 datiert — voran[3]. Nicht darum handle es sich, führt er darin aus, daß jener „eruditus" und „pius"Schwenckfeld etwas der „externi verbi gloria" wegnehmen wolle, dessen sich der Heilige Geist wirksamer und vorzüglicher als irgendeines andern Werkzeugs bediene; es wäre satanisch, eine so heilsame Sache irgendwie verdächtig zu machen. Aber darum gehe es ihm, daß alle „gloria" allein dem unsterblichen Gotte zugeteilt werde. Wenn dies allen am Herzen läge, so würden sehr viele Stellen der Heiligen Schrift „maiore fide, pace et utilitate" ausgelegt. Christus möge geben, daß die Gelehrten mehr seiner Sanftmut nachstrebten, als daß sie eine gut begründete Lehre benagten.

Unterdessen war der Mann gefunden, den man dem Herzog von Liegnitz für seine Hohe Schule senden konnte: es war der junge Theodor Bibliander aus Bischofszell, ein Schüler Zwinglis und Oekolampads. Mitte Juni trat er seine Reise von Zürich aus über Basel und Kassel nach Schlesien an. Unter anderm nahm er die beiden neuesten Abendmahlsschriften der Schweizer Reformatoren[4] mit, um sie am hessischen Hofe zu Händen Philipps von Hessen, Ulrichs von Württemberg, Johanns von Sachsen und Luthers abzugeben[5]. Außerdem trug er aber auch den Druck von Schwenckfelds „De cursu verbi Dei" bei sich[6]. Erst Ende April und Anfang Mai 1528 lassen sich die beiden Liegnitzer Theologen Krautwald und Schwenckfeld, indem sie zugleich für Briefe, die Oekolampad ihnen geschrieben hatte, danken, über die Drucklegung der Abhandlung vernehmen[7]. Sie waren nicht sehr erbaut, weil die Schrift nicht druckreif gewesen sei; auch fürchtete Krautwald, Oekolampad könnte mit Manuskripten von ihm selbst, die Göppert ebenfalls auf seine Schweizer Reise mitgenommen hatte, ähnlich handeln. Doch fanden sie sich mit der Tatsache ab; „utcumque factum sit: Domino sit gloria et mihi confusio", schrieb Schwenckfeld.

---

[1] Vgl. oben S. 295 u. 311.
[2] Bibliogr. Nr. 142.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 489.
[4] Siehe oben S. 313 f.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 496.
[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 573.
[7] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 573 u. 574.

Vierzehntes Kapitel

Die Vorlesungen und Kommentare

1

Neben all den außerordentlichen Beanspruchungen der Auseinandersetzung nahm die nicht minder bedeutsame Arbeit, die das akademische Amt eines Lehrers der Heiligen Schrift erforderte, ihren Fortgang.

Als Oekolampad im Sommer 1525 seine Vorlesung über den Römerbrief beendet hatte[1], begann er die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi auszulegen. Ein unmittelbares Zeugnis darüber liegt zwar nicht vor, aber der anfangs 1527 erschienene Kommentar über diese drei Propheten gibt sich deutlich als Niederschlag einer Vorlesung[2].

Die Ausarbeitung der Vorlesung zum Kommentar muß, wenigstens zum Teil, bereits im Sommer 1526 vorgelegen haben. Jedenfalls veröffentlichte zu dieser Zeit Ludwig Haetzer bei Thomas Wolff in Basel unter dem Titel: „Der prophet Maleachi mit auszlegung Joan[nis] Ecolampadii, durch in im Latein beschriben, mit fleysz verdeütscht durch Ludwig Håtzer“ wenigstens den Maleachikommentar in deutscher Übersetzung — sie ist ohne Zweifel auf Grund der Handschrift Oekolampads gefertigt —[3]. In der vom 18. Juli 1526 datierten Vorrede sagt Haetzer unter anderm: der Leser möge Gott danken, daß er uns Leute schenke, die mit den Propheten umgehen könnten; von ihnen sei Oekolampad nicht der Letzte; „und ach, das Gott wôlt, das im seyne wyddersåcher feyr liessen in andren geschåfften, damit er alleyn kônde den propheten obligen“; ohne Zweifel würde die christliche Gemeinde großen Nutzen davon haben[4].

Am 9. November 1526 konnte dann Oekolampad melden, daß er in der nächsten Woche die drei letzten der kleinen Propheten in den Druck geben werde[5], und am 1. Dezember vernehmen wir, daß der Druck im Gange sei.[6] In der Tat erschien anfangs 1527 das Werk bei Andreas Cratander

[1] Vgl. oben S. 213.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 445.

[3] Bibliogr. Nr. 132; ein Nachdruck in Quart ist genannt in: Beiträge, S. 196, Nr. 132a; ein weiterer Nachdruck in Oktav findet sich auf der Landesbibliothek in Stuttgart (Theol. 104); ein dritter Nachdruck in Folio ist zitiert in: Jahrbücher für Deutsche Theologie, 1. Bd., 1856, S. 260).

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 413.

[5] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 441; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 547.

[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 443; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 554.

als „In postremos tres prophetas, nempe Haggaeum, Zachariam et Malachiam commentarius Joan[nis] Oecolampadii“[1]. Das Impressum trägt das Datum des Januar; die Ausgabe scheint jedoch erst im März erfolgt zu sein, auf die Frankfurter Messe hin[2].

Gerne, führt Oekolampad im Begleitwort an den Leser aus, entspreche er dem Wunsche der Brüder, das, was er in der Vorlesung vorgetragen habe, öffentlich zu machen. Er wisse wohl, daß solche Erklärungen das „infimum prophetiae genus“ seien. Dennoch schenke auch sie der Heilige Geist „in usum ecclesiae suae“, und zwar bisweilen reichlicher, bisweilen auch nur spärlicher. Und so maße er, Oekolampad, sich keineswegs die Palme an. Vielmehr freue es ihn, wenn andere es besser machten. „Tantum pax constet, et iuxta praeceptum Christi charitas servetur in omnibus[3].“

Mit Wucht wird sodann in einer „Praefatio in totum librum“ das Thema der drei prophetischen Bücher, die behandelt werden sollen, herausgearbeitet: Es sei das Gebet aller Frommen im Verein mit den seligen Geistern im Himmel, daß die Mauern Jerusalems aufgebaut würden. Mit großer Sehnsucht habe „carnalis ille ac crassus Judaeorum populus“ die Wiederherstellung der zerstörten Stadt und des verwüsteten Tempels erwartet; mit gleicher Sehnsucht erhofften die, die vom Geiste Gottes getrieben seien, „coelestis suae civitatis reparationem“, nachdem sie vor Grundlegung der Welt erwählt und prädestiniert worden seien, in ihr mit Christo zu herrschen. So sei es vor allem das Bemühen der Apostel und Propheten, die Stadt des großen Königs aufzubauen und ihr möglichst viele Bürger zu gewinnen. Und dieses Bemühen liege auch bei Haggai, Sacharja und Maleachi vor: „urgentes enim aedificium terrenum, ad spirituale quoque opus magna cum solicitudine inhortabantur“. Und zwar sei Haggai in erster Linie um den Tempel besorgt, Sacharja aber um die Wiedererweckung der Stadt, „laudatissimam politicen instruens“, während Maleachi die Priester zur Ordnung zurückführe, indem er den Hohenpriester und Richter Christus vor Augen male[4].

Darauf wendet sich Oekolampad dem Propheten Haggai zu.

Voraus geht eine kurze „praefatio in Haggaeum“. Haggai betreibe mit großem Freimut die Wiederauferbauung des Tempels Gottes. Wir wüßten jedoch, daß das, was im Gesetze stehe, „umbram gerere futurorum“, daß Gott nicht in von Händen gemachten Tempeln wohne, und daß die, die anbeteten, ihn im Geist und in der Wahrheit anzubeten hätten. Darum hätten wir aus dem Propheten zu lernen, wie wir uns selbst Gott als „spirituale templum“ darstellten[5].

---

[1] Bibliogr. Nr. 137.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 475.
[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 445.
[4] Fol. 1ro f. [5] Fol. 2vo.

Daran schließt sich die Auslegung des ersten Kapitels. Zu der genauen Zeitangabe von Hag. 1, 1 bemerkt Oekolampad, man dürfe in diesen Zahlen nicht neugierigerweise „Origenico vel Pythagorico more“ Allegorien nachjagen; sie seien nur angegeben, „ut historiae maior ac evidentior sit certitudo“. Über die Zeitfolge der Propheten führt er aus: nach Mose und David seien die ältesten Propheten Jona und Obadja — unter Ahab und Jerobeam — gewesen; zur Zeit der Wegführung der zehn Stämme hätten Jesaja, Hosea, Joel, Amos und Micha gelebt; ihnen seien unter Manasse Nahum und Habakuk gefolgt; unmittelbar vor dem Exil hätten Jeremia und Zephanja geweissagt; während der Gefangenschaft hätten Ezechiel und Daniel gewirkt; „demum postquam a Babylone rediit populus, prophetas habuit tres illos: Haggaeum, Zachariam et Malachiam“. Hag. 1, 7ff. versteht Oekolampad vom Gericht Gottes über die Kirche: wenn die Bischöfe und Äbte ihre Tyrannis aufrichteten und falsche Propheten die Wahrheit niederträten, „manet contempta vera ac sancta ecclesia, quae est domus Dei, atque haec est causa irae dominicae“. Dieser Zorn Gottes wirke sich aus in materiellen Nöten, aber auch in geistlicher Not, dadurch daß die „coelestes nubes ac viri“ nach Jes. 5, 1ff. gehindert würden, den Regen der evangelischen Lehre zu spenden, und der Heilige Geist den Tau der himmlischen Weisheit nicht in die Herzen senke: „ubi enim non quaeritur principio regnum et gloria Dei, ut eius ecclesia et populus iuvetur“, da würden die Herzen hart, sowohl diejenigen der Lehrer, die — in Hag. 1, 11 — durch die Berge, wie diejenigen der Schüler, die durch das Land angedeutet seien. In Hag. 1, 14 findet Oekolampad ausgesprochen, daß alle unsere Werke Güter Gottes seien, und zwar so, „ut etiam ipsum velle et audere proficiscatur a Domino“[1].

Die Weissagung von der Herrlichkeit des zweiten Tempels in Hag. 2, 1ff. sei, führt Oekolampad sodann aus, äußerlich im Herodianischen Tempel in Erfüllung gegangen. Uns gehe das aber nichts an; für uns habe sich die Weissagung in Christus erfüllt. Beim Kommen Christi seien Himmel und Erde erschüttert worden, und die Völker seien zusammengeströmt. Und was unter Christus begonnen habe, sei unter den Aposteln vollendet worden. Die Weissagung von Hag. 2, 20 wird dagegen auf uns selbst und die Gegenwart der Kirche bezogen: die Zeit des Segens werde an dem Tage beginnen, „quo aedificare domum Dei et per fidem in charitate operari coeperimus“; so solle jeder einzelne aus allen Kräften danach trachten, „ut reparetur tandem ecclesiae unitas, in qua laudetur Deus“. Auch die Weissagung über Serubbabel in Hag. 2, 20ff. erhält eine doppelte Auslegung. Einerseits deutet sie Oekolampad auf jeden Gläubigen, der das „spirituale templum“ baut. Andrerseits bezieht er sie auf Christus: „Christus vicit mundum et principes mundi ac per crucem glorificatus est regnatque nunc in spiritu

[1] Fol. 2—7.

et cordibus fidelium, cui etiam omne iudicium dedit pater et in ipso pacificavit omnia, quae in coelis et terra, ut omnibus ei subiectis in nomine eius omne genu flectatur"[1].

Damit geht Oekolampad zur Auslegung des Propheten Sacharja über. Wichtige Gesichtspunkte werden bereits in der „In Zachariam praefatio" mitgeteilt. Haggai rede mehr vom Tempel, Sacharja mehr „de ipsa civitate". Aber im letzten Grunde sei das kein Unterschied: die Kirche, die deswegen, weil Gott im Glauben ihr innewohne, Tempel genannt werde, werde „propter unanimem civium cohabitationem ac charitatem" auch „civitas Dei" genannt. Um den Propheten recht zu verstehen, dürfe man „umbram, quae in historia praecedit", nicht geringschätzen, nämlich wie nach der Rückkehr der Juden aus Babylon das irdische Jerusalem wieder aufgebaut worden sei. Hauptsächlich allerdings gelte es, sein Augenmerk darauf zu richten, „quomodo vocatis per apostolos gentibus nata sit ecclesia, quae coelestis Hierusalem est". Außerdem enthalte das Buch viele Geheimnisse über Christus und den Antichristen, ferner viele heilsame „admonitiones et instituta" zur Ordnung der „politia sanctissima". Endlich rufe es auch jeden einzelnen von uns zur Pflicht, den Brüdern in Liebe zu dienen und als „civis" an der Auferbauung der Stadt und der Gewinnung anderer mitzuwirken[2].

Des nähern teilt Oekolampad die Schrift des Propheten in vierzehn Abschnitte ein.

Den ersten Abschnitt (Sach. 1, 1—17) überschreibt er: „Hierusalem impietate populi desolatam, misericordia autem Dei fundandam ac reaedificandam". Im Mittelpunkt steht das erste Nachtgesicht des Propheten vom Reiter auf dem rotbraunen Pferd und den andern Rossen im Hintergrund. Der Reiter stelle Christum dar und die Rosse im Hintergrund die schlimmen, bessern und guten Zeitalter, die die Juden unter Nebukadnezar, Artaxerxes, Cyrus und Darius erlebt hätten: „sicut Christus eques equum suum gubernat, ita Christus moderatur secula, ut nobis vel prospera vel adversa currant"; das Stehen des Reiters zwischen den Myrten bedeute sodann, daß Christus in den Herzen der Gläubigen seine Wohnung habe; und unter dem Engel, der mit dem Propheten rede, sei der Heilige Geist zu verstehen. Nun seien die siebzig Jahre erfüllt, von denen Jeremia gesprochen habe; diese Erfüllung bedeute aber zugleich die Fülle der Zeit, in der durch die Menschwerdung Christi, die Kirche, das himmlische Jerusalem wiederhergestellt worden sei; ebenso weise sie hin auf die Vollendung der Welt, wo die Stadt als eine „absolutissima" erscheinen werde; unterdessen sollten wir bitten: „adveniat regnum tuum, miserere, Domine, Hierusalem et civitatibus eius". Auf V. 12, führt Oekolampad aus, begründeten einige „sanc-

[1] Fol. 7—12.
[2] Fol. 13.

torum intercessionem et invocationem“; er wolle einmal annehmen, daß der Engel bete, und daß auch die Heiligen beteten; sie beteten aber für die „reparatio ruinae Hierusalem“; doch sei damit keineswegs gesagt, daß wir Fürsprecher bei Christus nötig hätten; aber in Wirklichkeit bete der Engel an dieser Stelle gar nicht, sondern er lehre. Zu V. 17 endlich betont Oekolampad, daß das Heil ganz und gar auf Gottes Wollen und Handeln ruhe: diejenigen, die „initium salutis suis praeparationibus, attritionibus ac conversionibus tribuunt“, wüßten nicht, was sie sagten; „praevenit nos misericordia Dei“[1].

Den Inhalt des zweiten Abschnittes (Sach. 2, 1—17) faßt Oekolampad folgendermaßen zusammen: „quaerendam civitatem non perituram, sed permanentem, non angustam, sed spaciosam, non prophanam, sed sanctam, non turbulentam, sed pacificam“. Es sei die Art der Propheten, zuerst die Weissagungen, die zu ihren Zeiten in Erfüllung gehen sollten, vorzulegen und dann den Glauben des Lesers „ad ampliora credenda“ weiterzuführen; so habe auch Christus die leiblichen Krankheiten geheilt, damit wir glauben könnten, daß auch die „animorum aegritudines“ von ihm geheilt würden. In diesem Sinne rede der Prophet zunächst von der Wiederherstellung des irdischen Jerusalem; damit richte er unsern Blick aber zugleich auf das himmlische Jerusalem, dessen Bau auch hier beginne, aber im Himmel vollendet werde. Unter den vier Hörnern seien nicht nur mit goldenen Diademen geschmückte Könige zu verstehen, „sed omnes etiam, qui falso vel philosophia vel religione coram mundo enitescunt et regnant“ und danach trachteten, Christus in seinen Gliedern zu töten. Im Mann mit der Meßschnur (V. 5) wie im anderen Engel (V. 7) sieht Oekolampad Christus; der „angelus, qui loquebatur intra me“, (V. 7) ist ihm aber der Heilige Geist; so besitzt die Stelle nach ihm trinitarischen Sinn: Sohn und Heiliger Geist seien in keiner Weise „minores vel posteriores“ als der Vater; aber von beiden sei zugleich zu sagen, daß sie gesandt würden, und so dürften sie auch Engel genannt werden; wenn man das ernsthaft und vorsichtig erwäge, so ergäben sich daraus „mysteria trinitatis ad confirmandam fidem admodum conducibilia“[2].

Der dritte Abschnitte ist derjenige, der von der Einsetzung des Hohenpriesters „Jesus“ in die Leitung des Tempels handelt (Sach. 3, 1—10). Darin liegt für Oekolampad ein besonders deutlicher Typus auf die Geschichte des Christus Jesus. Folgende Beziehungen arbeitet er heraus: erstens trügen Christus und der Sohn Jozadaks den gleichen Namen; aber in vollem Sinne treffe der Name Jesus nur auf Christus zu; zweitens: „sicut ille populum eduxit e Babylone, ita nos Christus ab huius mundi servitute redemit“; drittens: „sicut ille praefuit aedificationi templi, ita

[1] Fol. 14—19.
[2] Fol. 19—23.

Christus architectus est ecclesiae"; viertens: wie jener Hoherpriester war, so war Christus Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchizedeks; fünftens: wie der Hohepriester Josua vom Satan gehindert und verklagt wurde, so versuchte der Satan auch Christus und unternahm es, ihn durch den Verräter Judas und das Weib des Pilatus an der Auferbauung des himmlischen Jerusalems zu hindern. Von Einzelheiten sei erwähnt, daß Oekolampad im Hohenpriester und im Engel Gottes von V. 1 die beiden Naturen Christi abgebildet findet. In V. 2 sodann ist ihm die Erwählung Jerusalems von besonderer Bedeutung: „maxima dignitas ecclesiae et Hierusalem coelestis est, electam eam a Deo, praesertim quod electa ab origine mundi et ante secula". Die Einladung unter Weinstock und Feigenbaum in V. 10 endlich bedeute, daß jeder seinen Nächsten einlade, indem er ihm in Liebe mitteile, was er vom süßen Most göttlicher Weisheit empfangen habe[1].

Aus dem vierten Abschnitt (Sach. 4, 1—14), führt Oekolampad aus, sollten wir lernen, „quibus artibus ecclesia sit extruenda". Der Leuchter stelle die Kirche selbst dar. Diese habe aber „suos ordines": Apostel, Evangelisten, Lehrer, Hörer und Schüler. Die Schale in V. 2 bedeute den „ordo", „qui in eminentia constitutus est"; sie habe Lampen, d. h. Menschen, die durch die göttliche Erkenntnis erleuchtet seien und das ihnen verliehene Licht andern mitteilten. So versehe Gott seine Kirche immer mit einigen „viri eruditi", damit die, die im Lichte wandeln wollten, es tun könnten. Die Großen der römischen Kirche seien allerdings diese Lampen nicht; vielmehr diejenigen seien die „ornamenta ecclesiae", „qui mundo crucifixi, quibus mundus non est dignus, qui characterem Christi inviolatum servant, qui docti a Domino, qui alieni ab adulatione, cenodoxiae contemptores, gloriae autem divinae ferventissimi zelotae". Diesen Lehrern werde dann Gott auch durch den Heiligen Geist „gratiam et virtutem evangelizandi" geben. Das sei mit den Röhren von V. 2 angedeutet. Und zwar schienen die Röhren „scripturae, praedicationes ac sacramenta" zu bezeichnen. Denn durch diese teile uns der Heilige Geist die Gnade mit. Gewiß sei der Heilige Geist selbst der Lehrer, „sed verbo, vel scripturis vel sacramentis, quae verbi loco sunt, adeo dignatur uti, ut vehicula sint spiritus sancti". Nur ein seltenes Wunder sei es, „ut absque externo praeceptore a Deo docti evadamus". Unter den beiden Ölbäumen sodann seien die Propheten und Apostel gemeint, „super quos fundata ecclesia". Das Wort von V. 6 ferner: „nicht durch Macht noch durch Gewalt, sondern durch meinen Geist" beziehe sich nicht auf die weltliche Obrigkeit; die Obrigkeit habe eine andere Aufgabe als die Apostel: „illi rempublicam temporalem curant, hi spiritualem"; und diese „respublica spiritualis" sei mit dem Geiste Gottes aufzubauen, nicht mit Macht und Gewalt, wie es in der römischen Kirche der Fall sei[2].

[1] Fol. 23—27. [2] Fol. 27—31.

Der fünfte Abschnitt mit der Vision von der fliegenden Schriftrolle und dem Weib im Epha (Sach. 5, 1—11) will nach Oekolampads Auslegung sagen: „maledictum volumen humanarum traditionum perdendum". Nachdem der Prophet gezeigt habe, „verbo Dei et gratia spiritus templum Dei instaurari", lehre er, daß wir uns vor „humanis traditionibus" hüten sollten. Und zwar zeige zunächst die Vision von der fliegenden Schriftrolle die „natura prophanarum traditionum". Von viererlei Art sei diese Natur. Zuerst seien die Traditionen „onerosae et grandes, opprimentes animos humiliores". Zweitens seien sie „prophanae", obschon sie den Schein der Heiligkeit und Weisheit an sich trügen. Und zwar bestehe drittens diese „prophanatio" darin, daß die gegen den Nächsten begangenen Sünden überaus schwer bestraft, dagegen die gegen Gott begangenen Sünden leicht genommen würden. Viertens sei es jenen profanen Gesetzen und gottlosen Lehren eigentümlich, daß sie über die ganze Welt verbreitet seien. Was sodann die Vision vom Weib im Epha betreffe, so zeige sie die Strafe derer, die das Wort verließen und den menschlichen Traditionen anhingen[1].

Dem sechsten Abschnitt (Sach. 6, 1—15) spricht Oekolampad jegliche zeitgeschichtliche Bedeutung ab: er beziehe sich unmittelbar auf Christus und wolle sagen, daß das Reich Christi über alle andern Reiche den Sieg davontragen werde. Wenn die Reiche der Babylonier, Medo-Perser, Mazedonier gefallen und dasjenige der Römer angebrochen sei, dann werde Christus erscheinen und seine himmlische Herrschaft antreten. Völliger noch werde aber die Weissagung erfüllt, wenn Christus wiedererscheinen und das Reich dem Vater übergeben werde[2].

Im siebenten Abschnitt nimmt Oekolampad das siebente und achte Kapitel zusammen. Seinen Inhalt formuliert er folgendermaßen: „quod non ceremoniis, sed iudicio et misericordia civitatis sanctae leges constent et de praemiis servatarum legum". Zunächst bezögen sich diese Prophetenworte auf das irdische Jerusalem, dann aber auch und eigentlich auf das himmlische Jerusalem, die Kirche. Die Juden träumten, daß sie mit vielen Völkern und in höchstem Triumphe nach Judäa zurückkehren würden, um dort Gott anzubeten; wir aber wüßten, daß Gott an jedem Orte im Geist und in der Wahrheit angebetet würde, und daß es nicht mehr nötig sei, den Tempel aufzusuchen[3].

Einen achten Abschnitt bilden für Oekolampad die Verse Sach. 9, 1—8. In ihm werde die „amplitudo sanctae Hierusalem" aufgezeigt, indem der Prophet davon rede, daß alle Völker der Erde durch das Wort Gottes erobert würden. Zu V. 4 bemerkt Oekolampad z. B.: Tyrus sei zu Lande und zu Wasser mächtig gewesen, eine hochberühmte Stadt, reich an Waren und Handel; wenn aber das Wort Gottes komme, „perit luxus mundi cessatque mercium superfluarum negociatio"[4].

[1] Fol. 32—35. [2] Fol. 36—38. [3] Fol. 38—45. [4] Fol. 45—47.

Den neunten Abschnitt, umfassend Sach. 9, 9—10, 12, überschreibt Oekolampad: „de mansuetudine, pace, iudicio ac felicitate Messiae". Nachdem der Prophet „de civitatis amplitudine" geredet habe, rede er jetzt von ihrem König. In Kap. 9, 11 werde gesagt, daß die Kirche auf das Blut Christi begründet sei; das heilige Gedächtnis dieses Blutes begehe sie „in ecclesiasticis ceremoniis" und sage damit: „ecclesia, tu non esses ecclesia, nisi illius sanguine in sponsam fuisses adiuncta". Der gleiche Vers führt Oekolampad auf die Frage des Descensus ad inferos. Die Stellen 1. Petr. 3, 20 und 4, 6 könnten allerdings auch als auf Lebende, nämlich auf besonders große Sünder sich beziehend verstanden werden, aber ihn, Oekolampad, „religio tenet articulorum fidei". So glaube er: „ad inferos descendit, nimirum patribus factus conspicuus spiritu et plerisque multis temporibus expectatus". Die Väter, um die es sich handle, hätten „admodum pie" gelebt, hätten sich wenig verstoßen gegen die „lex naturae", hätten den einen Gott verehrt, aber den Sohn noch nicht gekannt; so seien sie in der Finsternis gewesen, bis der „primogenitus omnis creaturae" ihnen erschienen sei und ihnen den Eingang ins Reich Gottes gebracht habe, „ut per ostium ingrederentur legitime"[1].

Einem zehnten Abschnitt weist Oekolampad nur die Verse Sach. 11, 1—3 zu. In ihnen rede der Prophet „de abiectione impiorum et destructione iusta templi et Hierusalem terrenae"[2].

Zum elften Abschnitt dagegen sind die Verse Sach. 11, 4—12, 8 vereinigt. In ihnen rede der Prophet zunächst von den Pharisäern und vom Verräter Judas, weiterhin vom Antichrist. Unter dem Antichrist sei nicht „homo quidam singularis in novissimis temporibus" zu verstehen, sondern „tota illa congregatio male docentium ac contra verbum Dei sub praetextu Christi plebem seducentium". Unter den Juden sei z. B. der Antichrist wirksam gewesen, als sie auf die Pharisäer und Schriftgelehrten gehört hätten, Barabbas loszubitten und Christum zu kreuzigen. Auch heute gebe es antichristliche Bischöfe, die sich schämten, das Volk zu lehren, dagegen aber die Lehrer der Wahrheit töteten, antichristliche Bischöfe, die nichts wahrhaft Frommes täten, sondern ganz in Zeremonien aufgingen. Mit Sach. 12, 1 gehe sodann der Prophet dazu über, zu lehren, „quomodo exercitus antichristi sit perdendus"[3]

Den zwölften Abschnitt, umfassend Sach. 12, 9—13, 6, überschreibt Oekolampad: „de passione Christi et compassione et fructu passionis eius". Als Früchte des Leidens Christi nennt er im Anschluß an Sach. 13, 1ff., erstens daß die Unreinigkeiten unserer Sünden abgewaschen, daß die Götzenbilder abgetan und alle falsche Prophetie, d. h. alle Heuchelei und alle falsche Lehre beseitigt seien. Wo noch eine abergläubische Auswahl der Kleider und Befolgung von Mönchsregeln und der vorgetäuschte Zölibat

[1] Fol. 47—52. [2] Fol. 52—53. [3] Fol. 53—58.

der Kleriker herrsche, da sei Christus nicht anerkannt, da herrsche er nicht. „Veri Christiani quanto sanctiores, tanto magis sancti appellari verentur[1].“

Der dreizehnte Abschnitt (Sach. 13, 7—14, 2), führt Oekolampad aus, handle von der Flucht und Prüfung der Jünger. Und dieser Kampf und diese Flucht der Jünger sei ein Anzeichen, „quantum cum antichristianis certamen habendum posterioribus seculis“. Sach. 13, 8 sodann deute an, wie klein die Zahl der Erwählten sei: zwei Drittel kämen um „vel fame et inopia panis collestis vel peste, hoc est occulta contagione impiorum, vel gladio violentae persequutionis“; nur der dritte Teil bleibe übrig, aber auch er werde erprobt im Feuer „maioris tentationis“, damit offenbar werde, was jeder auf das Fundament gebaut habe[2].

Endlich der vierzehnte Abschnitt (Sach. 14, 3—21), verkündend die Ankunft des Herrn zum Gericht, die Freuden der Auferstehung und das Verderben der Gottlosen. Wenn die Macht des Antichrists abgetan sei, dann folge unmittelbar die Ankunft Christi. Es behaupteten zwar einige auf Grund von Apoc. 20, 1—6 und Dan. 12, 12f., daß eine Zwischenzeit zwischen dem Reiche Christi und dem Reiche des Antichrists sein werde. Was jedoch die Danielstelle anbelange, so gehöre „hoc tempus non timentium Deum ad tempus antichristi“, und in Beziehung auf die Stelle in der Apokalypse sei zu sagen, daß unter jenen tausend Jahren „omne tempus regni Christi a primo eius adventu usque ad sequundum“ verstanden werden müsse. Zu V. 10f. bemerkt Oekolampad sodann: groß sei die Zahl der Einwohner, obschon die Menge der Zugrundegehenden noch größer sei; „est tamen et electorum numerus non parvus“. V. 20 aber bedeute, daß „in die resurrectionis ex militante ecclesia erit triumphans“. Und in V. 21 werde verkündet, daß sich freuen würden über unser Glück „omnes beati, qui hic dicuntur sacrificantes, hoc est: laudantes Dominum, quia de unoquoque occasionem habebunt laudandi Deum, cuius dona vident et maxime charitatem; et haec erit mystica illa immolantium coctio“[3].

Damit schreitet Oekolampad zur Auslegung des Propheten Maleachi. In der „praefatio in Malachiam prophetam“ streift er kurz die Frage nach der Person des Propheten[4]. Origenes halte ihn für einen Engel, andere setzten ihn mit Haggai gleich, die Hebräer hielten ihn mit dem Targum des Jonathan[5] für identisch mit Esra. Aber im Grunde sei diese Frage unwesentlich; es genüge, daß die Autorität seines Buches über allen Zweifel erhaben sei, indem sie von den Evangelisten und dem Apostel Paulus bezeugt sei[6].

[1] Fol. 58—61. [2] Fol. 61—62. [3] Fol. 62—65.

[4] Oek.s Andeutungen beruhen im wesentlichen auf dem Kommentar des Hieronymus zu Maleachi (MSL, Bd. 25, Sp. 1541ff.); außer auf Hieronymus bezieht sich Oek. gelegentlich auf Nikolaus von Lyra wie im Jesajakommentar.

[5] Vgl. dazu oben S. 192, Anm. 5; auch sonst begegnet das Jonathantargum gelegentlich im vorliegenden Werke.

[6] Mt. 11, 10; Mk. 1, 2; Lk. 7, 27; Röm. 9, 13.

Sodann umreißt Oekolampad in Kürze den Inhalt des Buches: Haggai lehre die Erneuerung des Tempels, Sacharja die Wiederherstellung der Stadt, Maleachi aber handle vom Priestertum. Und zwar führe er uns, weil die „sacerdotes legales" nichts wert seien, zum einen wahren Hohenpriester Christus Jesus[1].

Gleich der berühmte Spruch Mal. 1, 2—5 über Jakob und Esau gibt Oekolampad Anlaß zu wichtigen Erörterungen. Die Heilige Schrift befasse uns alle zunächst unter die Sünde; und so müsse auch der Prophet davon ausgehen, daß das Volk undankbar sei und die Wohltaten Gottes nicht anerkenne. Wenn wir wüßten, daß uns Gott „sua misericordi electione" liebe, dann würden wir auch seine Wohltaten erkennen. So beginne der Prophet damit, von der Liebe Gottes zu reden, um uns „ad verum spiritualemque cultum" zu führen, „qui fit in hilaritate ac alacritate animi". Gerade bei den Zwillingen Esau und Jakob, die doch beide wie wir alle Kinder des Zornes gewesen seien, könne man besonders gut erkennen, daß es höchste Barmherzigkeit und Liebe sei, von Gott prädestiniert zu sein. Die Prädestination Jakobs zeige auch, daß es nicht richtig sei, zu sagen, noch nicht getaufte Kinder stünden nicht in der Gnade Gottes. Ebensowenig aber sei es richtig, den Kindern die „aqua mystica Christianorum" zu versagen. Wenn man einwende, ein Kind könnte auch ein Esau sein, so sei zu antworten, daß ohne Zweifel der heilige Isaak auch Esau beschnitten habe. Übrigens stelle er kein Gebot auf, an welchem Tage die Kinder zu taufen seien; nur könne er nicht zulassen, daß diejenigen ausgeschlossen würden, die der Herr zu umfangen geruht habe. Auch erwachsene Katechumenen könnten wieder abfallen. Wieviel mehr aber dürften wir uns bei Kindern, die Gott geheiligt worden seien, „sanctimoniam et verum christianismum" versprechen als bei erwachsenen Täuflingen, die schon durch Sünden beschwert seien, besonders wenn die Eltern und Paten so ernst gelobten, sie recht zu erziehen[2]?

Dann folgt der große Abschnitt Mal. 1, 6—2, 9 gegen die Priester. Er gibt Oekolampad immer wieder Gelegenheit, auch die Priester seiner Zeit zu richten: „et nostri sacerdotes non valde curant, quales adducant Christo, modo locupletentur ipsi". Die eigentliche Aufgabe der Priester und Diener Gottes formuliert er im Anschluß an Mal. 2, 2 folgendermaßen: es sei nicht genug, für die Zeremonien besorgt zu sein, die Gott nichts angingen, sondern mit allem Eifer sei danach zu trachten, „ut detur gloria nomini Dei et salva sit illa super omnia; nam Deus maxime spectat, ne gloriam suam det alteri, ne incontemptum veniat nomen suum; is igitur scopus sit verorum ministrorum Dei, ut nomen Dei super omnia magnificetur"[3].

---

[1] Fol. 66.
[2] Fol. 66—70.
[3] Fol. 70—77.

Nachdem der Prophet in diesem und den folgenden Abschnitten gezeigt habe, daß am ganzen Leib des Menschengeschlechts bis hinauf zu den Priestern alles krank sei, gehe er nun, führt Oekolampad aus, in Mal. 3, 1—24[1] dazu über, uns den wahren Priester zu zeigen, Jesus Christus. Und zwar rede der Abschnitt sowohl vom ersten als vom zweiten Kommen Christi, und in jedem Kommen sei Christus Priester und Richter, d. h. „mitis suis, terribilis adversariis". Die Verse Mal. 3, 1—12 versteht Oekolampad vom ersten Kommen. Zum „revertemini ad me" von V. 7 bemerkt er: auch das Umkehren zum Herrn sei „gratia et opus Dei"; er bewirke es, daß wir dem Rufenden gehorchten und dem Ziehenden folgten; und wenn wir diese Gnade nicht verachteten, dann kehre Gott zu uns mit noch größern Reichtümern. V. 8 sodann gibt Oekolampad Veranlassung, vom Zehnten zu sprechen: obschon das Gesetz des Zehnten unter die Zeremonien zu rechnen sei und die Diener des Wortes mit dem Notwendigen zufrieden sein sollten, und obschon träge Mönche und unbarmherzige Fürsten den Zehnten unwürdig empfingen, so entbinde doch die christliche Freiheit niemanden von der Abgabe des Zehnten; „magis enim servanda pax publica cum proprio incommodo, quam cum proprio commodo et reipublicae damno denegandae etiam malis decimae"; wo den Dienern des Wortes der Unterhalt nicht gewährt werde, da sei keine Furcht Gottes. Mit Mal. 3, 13 endlich gehe der Prophet dazu über, vom zweiten Kommen Christi zu sprechen. Allerdings könnten zum mindesten einige Worte „aliqua ratione symbolica" auch auf das erste Kommen bezogen werden, wie auch das, was beim ersten Kommen sich ereigne, „figura ac typus futurorum" sei. Die Gestalt des Elias in V. 23 wird auf Johannes den Täufer gedeutet. Und so schließt Oekolampad: „audiamus, quid nobis per Mosen ac prophetas obscurius, et quid per Joannem ac Christum apostolosque eius clarius dicatur: ut non solum anathema effugiamus, sed in die iudicii laeti ad Christum migremus"[2].

Am 26. März 1527 sandte Oekolampad das Werk an Zwingli[3]. Anfangs Mai hat es auch Luther, der damals selbst an einer Auslegung des Propheten Sacharja arbeitete[4], in den Händen[5]. Ein Neudruck erschien 1558 in der Gesamtausgabe der Prophetenkommentare Oekolampads[6].

[1] Oek. teilt den Abschnitt 3, 1—24 mit der Vulgata in zwei Kapitel: 3, 1—18 u. 4, 1—6.

[2] Fol. 79—86.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 475; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 600.

[4] WA, Bd. 23, S. 477ff.

[5] WA, Briefwechsel, Bd. 4, Nr. 1099.

[6] Bibliogr. Nr. 209, 5 (S. 107).

2

Am 5. März 1527 begann Oekolampad über die Klagelieder Jeremiae zu predigen[1]. Vorher hatte er, wie wenigstens im Jahre 1545 Johann Gast bezeugt, den Propheten in seiner akademischen Vorlesung ausgelegt[2]. Und zwar muß es sich bei dieser Vorlesung nicht nur um die Klagelieder, sondern auch um das eigentliche Prophetenbuch gehandelt haben.

Jedenfalls berichtet Simon Grynaeus in seinem Brief über den Hinschied Oekolampads, daß sich im Nachlaß des Reformators auch „cogitationes" zu Jeremia befänden[3]. Und im September 1533 erschien bei Matthias Apiarius in Straßburg folgender Druck: „In Hieremiam prophetam commentariorum libri tres Joannis Oecolampadii; eiusdem in Threnos Hieremiae enarrationes"[4].

Allerdings haben wir in ihm kein authentisches Werk Oekolampads vor uns. Vielmehr handelt es sich um die Verarbeitung von aus Oekolampads Feder stammenden Materialien durch seinen alten Freund Capito, der sich inzwischen auch mit seiner Witwe verehelicht hatte[5]. So spricht Capito selbst in der Zuneigung des Werkes an den Straßburger Buchdrucker Wendelin Rihel von der Mühe, die er „in concinnandis cogitationibus Oecolampadii" aufgewendet habe[6]. Und am Schluß des Kommentars gibt er ausführlichere Auskunft: Im Vorstehenden habe er, Capito, „pientissimi viri Joannis Oecolampadii cogitationes, quas in Hieremiam inchoatas moriens reliquit", nach seinem Vermögen weitergeführt; Oekolampad habe, je nachdem es Zeit, Veranlassung und Geist gegeben hätten, allerhand aufgezeichnet, und er, Capito, habe nun die Lücken ausgefüllt und Oekolampads Ausführungen „bona fide" durchgesehen, so zwar, daß, was er nicht verhehle, die Spur seiner eigenen Feder und seines eigenen Geistes erkennbar sei; allerdings habe er im Drang der Geschäfte die Arbeit flüchtiger tun müssen, als ihm lieb sei[7]. Noch deutlicher äußert sich der Drucker des Werkes, Matthias Apiarius: der Jeremiakommentar habe einen zweiten Verfasser bekommen, der nach seinem Recht, als ob er ein eigenes Werk schriebe, „aut ex integro pleraque finxit aut inchoata suo penicillo, quod aiunt, ad plenum formavit"[8].

So kann der unter Oekolampads Namen gehende Jeremiakommentar

---

[1] Vgl. unten S. 419 ff.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 997.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 968.
[4] Bibliogr. Nr. 172.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 965.
[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 970.
[7] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 970, Anm. 4.
[8] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 976.

nicht eigentlich als ein Werk des Basler Reformators angesprochen werden, und wir verzichten daher auf eine theologische Ausschöpfung.

3

Am 22. März 1528 schrieb Oekolampad an Wilhelm Farel: „Ezechiel propheta me nunc exercet“[1]. Und im Juni desselben Jahres meldet er an Zwingli von der mühevollen Arbeit an dem nämlichen Propheten[2]. Wir dürfen daraus schließen, daß Oekolampad auf die Jeremiavorlesung eine solche über Ezechiel folgen ließ, etwa vom März 1527 bis zum Sommer 1528.

Jedenfalls fanden sich im Nachlaß Oekolampads auch ungedruckte „cogitationes“ zu Ezechiel[3] und wurden, wie diejenigen zu Jeremia, von Capito bearbeitet und, ebenfalls bei Matthias Apiarius in Straßburg, im März 1534 unter dem Titel: „In prophetam Ezechielem commentarius d[octoris] Joannis Oecolampadii, per Wolfgangum Capitonem aeditus“ veröffentlicht[4]. Auch im Hinblick auf diesen Kommentar schreibt Apiarius, daß Capito als zweiter Verfasser aufgetreten sei[5]. Ja, dessen Beteiligung scheint an diesem Werk noch stärker zu sein als am Jeremiakommentar. Jedenfalls schließt Capito selbst den Ezechielkommentar mit dem Wort: „habes hactenus, pie lector, quae nobis in hunc difficillimum prophetam annotare visum est“[6]. So sprachen auch die Zeitgenossen die Verfasserschaft durchaus Capito zu: über einen Exkurs, der sich in dem Werke über das innere und äußere Wort findet, äußern sich z. B. die Schulpfleger der Stadt Ulm in einer Erklärung über Sebastian Francks Irrtümer: „er besehe doctorem Capitonem uber den Ezechielem Oecolampadii am 17. blat vom innerlichen und eusserlichen wort Gottes“[7]. Und noch Bullinger schreibt 1553 im Hinblick auf die Genfer Gesamtausgabe der Prophetenkommentare Oekolampads an Calvin: er höre, daß in Genf die Werke Oekolampads gedruckt würden; Calvin möge doch dafür sorgen, daß nichts weggelassen oder geändert werde „in huius viri sancti laboribus“, wie es in Straßburg mit seinen Kommentaren zu Jeremia und Ezechiel geschehen sei; damit werde er, Calvin, „omnibus piis et universae ecclesiae rem sanctissimam utilissimamque“ leisten[8].

Unter diesen Umständen muß auch der Ezechielkommentar Oekolampads für die Erhebung seiner theologischen Gedankenwelt außer Betracht bleiben.

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 559.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 586; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 728.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 968.
[4] Bibliogr. Nr. 173.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 976.
[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 971, Anm. 62.
[7] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 971, Anm. 62.
[8] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 1009, Anm. 1.

4

Im September 1528 begann Oekolampad über den Propheten Daniel zu lesen.

Die Vorlesung sollte durch eine öffentliche Disputation „ in der theologen sal frytags“ — es ist wohl der 4. September gemeint — „frůg umb achte“ eröffnet werden. Oekolampad lud durch öffentlichen Anschlag dazu ein. Er führt darin aus: Er habe im Sinne, den Propheten Daniel öffentlich auszulegen. Damit es nun nicht scheine, wie etliche fälschlich ausgäben, als trage er einen Abscheu vor dem Brauch, der bis vor kurzem in den Schulen üblich gewesen sei, so habe er sich vorgenommen, zur Eröffnung „ettlich heilig, furnemblich unnd gantz geistlich beschluszreden, usz dem gemelten buch uszgezogen, in fruntlicher schul- unnd disputierlicher wysz zu erbüttlen“. Wolfgang Wissenburg habe sich bereit erklärt, zu antworten. Es sei zu hoffen, daß die Gelehrten der Stadt, besonders die Lehrer und Prediger der Heiligen Schrift, sich zu der Disputation einfänden. Dann folgen die drei Thesen. Die erste These lautet: wiewohl in der Heiligen Schrift viele Dinge seien, die nur von denen, die vom Geist Gottes oder menschlicher Meisterschaft gelehrt seien, begriffen werden könnten, so seien doch alle Dinge, die zu unserm Heil oder zur Einigkeit der Kirche vonnöten seien, für alle Christen unzweifelhaft klar dargelegt; wer sich diesem Satze widersetze, der schmähe Christus und seine Kirche auf das Höchste und mache die Arbeit der Apostel zunichte. In der zweiten These war ausgeführt: Daniel lehre klarer und gewisser als alle anderen Propheten, daß der Sohn Gottes ins Fleisch gekommen und unser Erlöser und Richter sei, auch ein König aller Könige; wer diesen Glauben teile, der sei gewißlich aus Gott und werde in die Kirche Christi gezählt. Die dritte These endlich sagte aus: wie die Wahrheit den Schatten, so habe Christus mit seinem Tod die Zeremonien, Opfer und Prophetien beendet; darum sollten ferner weder alte noch neue angenommen werden außer denen, die Christus befohlen habe; deshalb könne auch das Meßopfer weder aus Daniel noch aus einem andern Propheten begründet werden; wer demnach mit Unterlassung der Zeremonien des alten Gesetzes oder menschlicher Satzung nach dem Gesetz des Geistes und nach der Liebe lebe, den werde kein Christ als Übertreter des göttlichen Gesetzes oder einen, der von der Kirche abtrünnig sei, meiden[1].

Der Anschlag dieser Thesen führte vor einer der Kirchen, an denen er erfolgt war, zu einem Zwischenfall. Ein Priester riß das Plakat herunter. Thomas Geierfalk, der das sah, stellte ihn deswegen zur Rede, wurde dafür aber von dem Manne mit der Waffe angefallen und leicht verwundet[2].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 599.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 600 u. 604; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 757 u. 763.

Über die Disputation selbst erfahren wir nichts; vermutlich fand sie statt, aber ohne Anwesenheit von altgläubigen Theologen.

Unmittelbar danach dürfte die Vorlesung selbst ihren Anfang genommen haben. Am 28. September ist sie jedenfalls im Gange[1]. Am 8. November müht sich Oekolampad, wie wir aus einem Brief an Zwingli vernehmen, mit der Berechnung der siebenzig Wochen; es befriedigt ihn weder das, was die jüdischen und früheren kirchlichen Schriftsteller, noch das, was Butzer in seinem Kommentar zu Matthäus und Capito in seiner Auslegung des Propheten Hosea darüber geschrieben haben; wenn Zwingli etwas Besseres wisse, solle er es melden[2]. Die Antwort Zwinglis ließ auf sich warten. Da schrieb Oekolampad am 15. Dezember aufs neue nach Zürich: es sei nicht mehr nötig, daß er auf die Frage nach den siebenzig Wochen antworte; die Vorlesung über Daniel sei nämlich „per gratiam Christi" beendet; er habe im Sinne, sie im Druck herauszugeben[3]. Die Absicht der Drucklegung hatte er übrigens bereits am 11. November an Ambrosius Blarer nach Konstanz gemeldet[4].

In der Tat erschien ein gedruckter Danielkommentar Oekolampads. Aber seine Ausarbeitung und Herausgabe erfolgte erst im letzten Abschnitt von Oekolampads Leben[5].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 604; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 963.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 612; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 774.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 619; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 786.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 615.
[5] Siehe unten S. 553 ff.

Fünfzehntes Kapitel

Die Predigten

1

Wir kennen bereits einige der Predigten, die Oekolampad in der Zeit vom Sommer 1525 bis zum Februar 1529 gehalten hat: es sind die Predigten über das Abendmahl aus der Adventszeit 1525[1], die Predigt über die Anrufung der Heiligen vom Allerheiligentag 1526[2] und die Predigt, die er im Januar 1528 während der Berner Disputation gehalten hat[3].

Außerdem ist aber noch eine größere Zahl weiterer Bruchstücke von Oekolampads Predigttätigkeit aus jenem Zeitraum auf uns gekommen.

2

Von etwa Mitte August 1525 an scheint Oekolampad in etwa 350 Werktagspredigten[4] den Psalter ausgelegt zu haben[5].

Von diesem Predigtzyklus ist zunächst die Predigt über den 10. Psalm[6] auf uns gekommen. Etliche Zuhörer hatten sie „in gschrifft ungefarlich uffgezwackt und on arglist zůsamen gebracht"[7], und auf Grund dieser Nachschriften gab sie dann Oekolampad selbst ein Jahr später, im Herbst 1526, zur Erläuterung des inzwischen in Basel bekannt gewordenen Umdichtung desselben Psalms durch Michael Stiefel unter dem Titel: „Der zehend psalm, geprediget im fünffundzwentzigsten jar durch Joan[nem] Ecolampadium, predicant by sant Martin zů Basel, mitsampt der auslegung inn

[1] Vgl. oben S. 285 ff. [2] Vgl. oben S. 349 ff. [3] Vgl. oben S. 364 ff.

[4] Die Werktagspredigten fanden bis zur Durchführung der Reformation im Jahre 1529 um acht Uhr vormittags statt; die Reformationsordnung vom 1. April 1529 bestimmt: „die tagpredige, so man bitzhar an den wercktagen in den pfarren, wann es achte geschlagen, gehept, soll hynfür . . ." (Basler Ref.-Akten, Bd. 3, S. 395, Z. 35ff.).

[5] Vgl. dazu Gustav Bossert: Oekolampad als Seelsorger des Herzogs Ulrich von Württemberg nach seinen Predigten über Psalm 137 im Herbst 1526, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte, Neue Folge, 36. Jg., 1932, 208ff. (bes. S. 214, Anm. 38).

[6] Es scheint sich um eine einzige Predigt zu handeln, die Oek. dem 10. Psalm widmete; allerdings ist sie ziemlich lang; doch ist berechnet worden, daß auch die übrigen Predigten über den Psalter, die von ihm auf uns gekommen sind, beim mündlichen Vortrag je etwa fünfzig Minuten dauerten (Bossert a. a. O., S. 214).

[7] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 446.

gsangszweysz begriffen" — damit ist eben die Umdichtung Stiefels gemeint — bei Adam Petri in Basel heraus[1].

In den gegenwärtigen Zeiten, führt Oekolampad in der Vorrede aus. da der Teufel durch sich selbst und seine Glieder die christliche Gemeinde in mancherlei Weise anfechte, sei der 10. Psalm besonders geeignet, unsere Sache Gott zu klagen. Wenn in der Auslegung etliche Namen begriffen seien, die zu den Zeiten Davids unbekannt gewesen seien, wie Widerchrist. Hohe Schule, Papst, Bann, Stuhl Petri, Papisten usw., so solle man sich darüber nicht wundern; und es gehe auch nicht gegen einzelne Personen; es sei ja sogar möglich, daß der, der jetzt vor der Welt als der Böseste erscheine, von Ewigkeit her von Gott in das Buch der Lebendigen eingeschrieben sei; sondern es handle sich um die Sachen, die unter diesen Namen im Schwange gingen[2].

Der erste Teil (Ps. 10, 1—11) beschreibe „die tyranny des endchristischen leben". Diese bekümmere die Christen am allermeisten; denn durch sie gehe die Zahl der Gläubigen täglich zurück. „Endchristisch" sei alles, was sich mit Gewalt unter den Christen gegen Christus und die Glieder Christi empöre. Glieder Christi seien diejenigen, die im Glauben und guten Vertrauen Christo und aus dem Glauben in der Liebe allen andern Christen anhingen. Die Gewalt sei also antichristlich, die mit Tyranney von dem lautern Wort Gottes, ohne welches wir nicht glauben könnten, abführe und dafür Lehren einführe, die solchem Vertrauen zu Gott und solcher Liebe gegen den Nächsten zuwider seien. Und von solcher antichristlichen Gewalt rede nun der erste Teil des Psalms. Nach dieser Einleitung geht Oekolampad dazu über, in den elf Versen, von einem zum andern fortschreitend, die antichristliche Gewalt der Papstkirche in ihrem Vernichtungswillen der reformatorischen Bewegung gegenüber darzustellen. So heißt es z. B. zu V. 3: „so man dem bapst und seinen glydern usz gŏttlicher gschrifft antastet iren verfůrischen meszkrom und andere endchristische werck, so sy tåglich mit dem armen heufflin ůben, ist nichts dann: bann, bann, feür, feür"[3].

Demgegenüber mahne uns der zweite Teil (Ps. 10, 12—18) wider diesen Haufen der Gottlosen allein bei Gott Hilfe zu suchen und ihn zu bitten, „das er seinen gwalt wider dise endchristischen beweyse und erzeyge, das er der ellenden nit vergessen hab". Unser Gebet müsse sich in erster Linie an die erste Bitte im Vaterunser halten: „Geheiligt werd dein nam"; das müsse das einzige genugsame Gebet sein, wenn wir die andern Gebete wohl ordnen wollten. Die Antichristlichen hätten nichts „im mul" als: „kirch. kirch", wüßten aber nicht, was die wahre Kirche sei; sie schrien täglich.

---

[1] Bibliogr. Nr. 133.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 446.
[3] „Der zehend psalm", fol. Aiij—B.

die Kirche könne nicht irren, erklärten aber nicht, ob sie die auf Christus oder die auf den Papst und seinen Haufen gebaute Kirche meinten. Wir dagegen sollten auf Gott vertrauen, der seiner Kirche, die auf sein Wort, aber nicht auf Päpste, Bischöfe, Konzilien und Väter gebaut und gegründet sei, verheißen habe, sie zu beschirmen und zu beschützen. „Warlich die zeytt ist bősz unnd geferlich unnd seind auch die glyder des endchrists unnd ire list manigfaltig; darumb lasset uns wachen inn gebett unnd gedult, inn senfftmůtigkeit unnd barmhertzigkeit, damit wir inn der zůkunfft des Herren im mit freüden entgegen geen und für die kurtze trůbsal einnemen und empfahen ewige freüd; die verleych uns Gott allen[1]."

Außer dieser einen Predigt über den 10. Psalm sind noch vierzehn weitere Predigten aus dem Zyklus der Psalmenpredigten Oekolampads auf uns gekommen, und zwar je zwei Predigten über den 73., 74. und 77. Psalm, je eine Predigt über den 75. und 76. Psalm und sechs Predigten über den 137. Psalm. Auch ihre Überlieferung beruht auf einer Nachschrift des gesprochenen Wortes, und zwar auf einer Nachschrift aus der Feder Johannes Gasts, des damaligen Korrektors bei Adam Petri und nachmaligen Diakons zu St. Martin[2]. Doch ist diese Nachschrift nicht wie diejenige der Predigt über den 10. Psalm von Oekolampad selbst herausgegeben worden, sondern nur vom Nachschreiber, und zwar in lateinischer Übersetzung und überdies erst im Jahre 1544[3]. Alle diese Umstände beeinträchtigen natürlich den Quellenwert der Veröffentlichung, und es ist ihr gegenüber jedenfalls der gleiche Vorbehalt anzubringen wie dem Druck der vom Winter und Frühling 1525 stammenden Predigten gegenüber[4].

In den beiden Predigten über den 73. Psalm führt Oekolampad aus: Dieser Psalm lehre „humilitas vera" und stelle ein Leben höchsten Gehorsams vor Augen, das „in fide indubitata et charitate vera" bestehe. Die Reinheit des Herzens, von der V. 1 rede, bestehe im Glauben: „si fiduciam in Deo habes firmam, erit cor purum; sin autem promissionibus Dei diffidis, immundus et extra castra Dei eris; Deus talis unicuique est, qualis agnoscitur". Die Schilderung der Gottlosen von V. 3ff. beziehe sich unter anderm auch auf die Mönche: selbst wenn Gott in Bedürftigkeit geriete, so würden die Mönche nichts destoweniger in Überfluß des Reichtums dastehen; „monastici isti ita res suas ordinarunt fausto omine, ut beatissimi sint in toto terrarum orbe". Die Plagen, von denen in V. 14ff. die Rede sei, seien

---

[1] „Der zehend psalm", fol. B—B6.

[2] Vgl. oben S. 235 f. Gast besaß die Nachschrift zu Oek.s „conciones in totum psalterium" (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 983).

[3] „In psalmos LXXIII, LXXIIII etc. conciones Joannis Oecolampadii piissimae, per Joannem Gastium Brisacensem exceptae nuncque primum Latinitate donatae et in lucem divulgatae", bei Robert Winter in Basel, 1544 (Bibliogr. Nr. 193); vgl. Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 993.

[4] Vgl. oben S. 235.

Erziehungsstrafen Gottes; durch sie würden wir vor vielen Sünden bewahrt, in die wir vielleicht hineinfielen, wenn uns eitel Glück zuteil würde. Wenn Gott einen hochmütigen und freveln Menschen in diesem Leben nicht strafe, so sei das ein „indicium certum irae Dei". „Nihil hic preciosum quam fides ipsa in Christum." Gewiß wolle Christus nicht, daß wir allen Besitz hingäben und ihm nackt folgten, als ob die Kreaturen von Gott als schlechte geschaffen worden wären. Nur den Mißbrauch tadle er, daß wir nicht die äußern Dinge höher schätzen sollten als Gott selbst. Diejenigen seien also töricht, die Kind und Weib und alles verließen und andern zur Last fielen. V. 22 riefe uns zu, daß wir „instrumenta Dei" sein, ganz seinen Geist in uns wirken lassen sollten; „sis asinus illius, quem ipse gubernet et inequitet". „Sublimis" sei, wie V. 24f. ausführe, die Weisheit Gottes, so daß sie nicht einmal die Engel ganz durchschauen könnten: „prius in profundissimo luto iacuimus peccatorum, iam cum angelis aeternas possessiones occupabimus, si vanitatibus mundi ... bellum indixerimus". Gewiß dürften wir uns auch an den weltlichen Dingen freuen und könnten nichtsdestoweniger Gott dienen; „nemo prohibet gaudium verum, quod fit in Domino"; wenn wir Gott „ex corde et in veritate" dienten, dann würden uns alle Kreaturen nützlich sein, und es würden uns schaden weder die Tiere des Feldes noch seine Früchte noch irgend etwas anderes[1].

Die beiden Predigten über den 74. Psalm beginnt Oekolampad mit dem Hinweis darauf, daß er schon mehrere Predigten „de regno Christi et promissionibus aeternae vitae" gehalten habe. In diesem Psalm gehe es nun aber um diejenigen, die das „regnum Christi" lästerten und ausrotten wollten. Er werde meistens auf die Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier gedeutet. Auch unter Vespasian und Titus sei die Stadt wieder grausam zerstört worden. Aber das seien nur „figurae" für das, was sich mit der Kirche Jesu Christi ereigne. Bis jetzt habe man den Türken für den größten Feind gehalten. Viel größer aber sei der Schade, den Rom anrichte. Wir müßten für alle diejenigen, die „in tenebris papisticis" seien, beten, daß sie nicht die Beute der Wölfe würden. Bei diesem Gebet schlössen wir niemanden aus, indem wir nicht wüßten, „quinam ad numerum electorum a Deo ordinati sint", und so niemanden verdammten, auch wenn er in allerhand Irrtümer verwickelt sei. Die Frommen müßten sich hüten, in diesen verborgenen Geheimnissen, die nur Gott bekannt seien, ein „frivolum iudicium" zu fällen: „verbum Dei habemus et eos, qui illud audiunt ex corde, pro filiis Dei censemus"; wer es aber verachte und verfolge, von dem wüßten wir, daß er des Reiches Gottes nicht teilhaftig sei. Die christ-

[1] „In psalmos ... conciones", S. 1—44; am Schluß der ersten Predigt sagt Oek., er müsse eine nähere Ausführung über den Vers, den er begonnen habe, „in crastinum diem" verschieben; und die zweite Predigt beginnt er mit einem „heri" (S. 24); daraus geht deutlich hervor, daß die Psalmenpredigten Oek.s Werktagspredigten sind.

liche Kirche sei der Tempel Gottes; der vorzüglichste Schatz dieses Tempels sei das Wort Gottes, der Glaube an Gott und die Liebe zum Nächsten; „charitatem et summam inter nos concordiam sacramenta adferunt, si bene et iuxta institutum Christi illis utimur“. Aber gerade diese Kirche werde nun von den Papisten aufs ärgste geschändet: „o papistae multis lachrymis digni, vos tam foede ecclesiam Domini polluistis et omnem scripturam depravastis, ut nullus unquam hostis quantumvis crudelissimus[1]!“ Der Schluß des Psalmes von V. 12 an richte sodann die Hoffnung der Gläubigen auf, daß sie nicht verzweifeln müßten an ihrem Heil und ihrer Befreiung mitten in der Verfolgung, indem er verkünde, daß Gott uns „ante omnia secula“ seine Hilfe versprochen habe. Doch sollten wir uns nicht selbst rächen und mit keinem Wort, geschweige denn mit einer Tat etwas unternehmen, was auch nur den Schein von Rache an sich trage[2].

Im 75. Psalm, so faßt Oekolampad dessen Inhalt zusammen, werde uns „ingens consolatio“ vor Augen gestellt, indem er uns verkünde, daß Gott uns nicht nur vor unsern Feinden retten, sondern sie auch erniedrigen und verderben wolle. Dagegen sei es nicht unsere Sache, uns selbst zu rächen; vielmehr sei uns geboten, auch für die Feinde zu beten. Zum „Sela“ von V. 4 bemerkt Oekolampad: „Saela additur, ut diei dominicae non obliviscamur“[3].

In der Erklärung des 76. Psalms führt Oekolampad aus, daß es ein doppeltes Gericht gebe, eines, das in der letzten Zeit sich vollziehe, ein anderes, das sich bereits ereignet habe und sich täglich weiter ereigne. Und so deutet er den Psalm teils auf das innergeschichtliche teils auf das endgültige Gericht. V. 12 beziehe sich keineswegs nur auf die Gelübde der Mönche; im Gegenteil: „valeant papistae cum diabolicis suis votis, quae Dei gloriam non promovent, sed magis obscurant et impediunt“; die wahren Gelübde seien vielmehr diejenigen, die wir alle in der Taufe abgelegt hätten, daß wir Gott eigen seien und dem Satan und seinen Werken abgesagt hätten[4].

Der 77. Psalm, legt Oekolampad sodann in zwei weitern Predigten dar, lehre uns, wie wir beten sollten. Ein wahres Gebet bestehe nicht so sehr in

---

[1] Die erste der beiden Predigten schließt Oek. mit einer Vermahnung zur Liebe und zur Demut; dann fährt er fort: „edite et bibite in hoc ieiunii tempore ad naturae sustentationem, non oppressionem“; daraus geht hervor, daß diese Predigten über Ps. 73ff. in die Fastenzeit — nämlich des Jahres 1526 — fallen; weiter fordert er zu einem fröhlichen Geben des Almosens auf; schließlich lädt er die Gemeinde zum gemeinsamen Beten des Unservaters ein.

[2] „In psalmos LXXIII, LXXIIII etc. conciones“, S. 44—92.

[3] „In psalmos LXXIII, LXXIIII etc. conciones“, S. 92—110.

[4] „In psalmos LXXIII, LXXIIII etc. conciones“, S. 110—133. Die Predigt schließt an die vorhergehende an mit dem Rückweis: „hesterna in concione“; am Schlusse wird nach dem „Amen“ zur Hilfsbereitschaft gegen Arme, Witwen und kinderreiche Handwerker aufgerufen.

äußern Worten als darin, daß wir ständig im Geiste zu Gott riefen. Gewiß bedürfe es, wenn man gemeinsam bete, des äußern Wortes, damit der Nächste dadurch zur Freude erhoben werde; und so seien in den Zusammenkünften der Gläubigen „psalmi et spirituales cantiones" mit lauter Stimme zu singen, doch ohne Hochmut und nicht nach Art der Priester, die nur um des Gewinnes willen oder aus Gewohnheit in der Art von Papageien kantillierten; „cantiones divinae ex corde fluant, quibus proximus excitandus ad laudem Dei". Aber sonst sollten die Gläubigen, da Gott des äußern Wortes nicht bedürfe, im Geist und in der Wahrheit zu ihm rufen. Was die Wunder, von denen in V. 15 die Rede sei, betreffe, so seien das die größten Wunder, die täglich geschähen, wenn aus einem Sünder ein Gläubiger und ein neuer Mensch werde, wenn wir eine neue Natur von Gott bekämen; und darum sollten wir bitten. „Valeant caetera miracula, quae Dei gloriam magis obscurant quam illustrent; ... nos verbum Domini sanctum habemus, quod praeponimus miraculis[1]."

Endlich folgen die sechs Predigten über den 137. Psalm. Viele verstünden, führt Oekolampad aus, die „virtus et energia" der Psalmen nicht. Zu diesen gehörten auch die Priester, die Tag und Nacht die Psalmen heruntermurmelten, aber ohne Verständnis. Wir dagegen sollten die „divinas psalmodias" anders singen: „cantemus syncero pectore spiritualia carmina et Deum pro illorum intellectu oremus"[2]. Was nun den vorliegenden Psalm betreffe, so handle er von dem geistlichen Jerusalem, der Kirche, und seinem Gegenstück, dem geistlichen Babylon. Die Kirche werde gebaut „per praedicationem verbi Dei puri", und sie habe ihre Gesetze und Ordnungen: „charitas requiritur syncera, iustitiam et iudicium a nobis Deus flagitat, haecque faciunt spiritualem Hierusalem". Diesem Jerusalem stehe Babylon gegenüber. Und zwar gebe es zwei „captivitates spirituales". Die eine sei diejenige, durch die wir durch den Satan in die Sünde der Welt verstrickt würden. Die andere „tyrannica captivitas", „longe omnium durissima", aber bestehe darin, daß unsere Gewissen gefangen würden „in ciborum delectu, in confessione auriculari, in missarum abominationibus, in satisfactionibus"[3]. So hätten wir in doppelter Beziehung Anlaß zu weinen und

---

[1] „In psalmos LXXIII, LXXIIII etc. conciones", S. 134—173.

[2] Diese Ausführungen (vgl. schon diejenigen zu Ps. 77) stehen ohne Zweifel im Zusammenhang mit dem Aufkommen des evangelischen Gemeindegesangs in Basel; und daß Oek. gerade sechs Predigten über Ps. 137 hält, dürfte insbesondere darauf zurückzuführen sein, daß zu den in Basel gesungenen Liedern auch eine Umdichtung des 137. Psalms von Wolfgang Dachstein gehörte (vgl. unten S. 444). Das geht deutlich aus einer Stelle der dritten Predigt (S. 220) hervor: niemand möge sich dran stoßen, daß dieser Psalm, wie er gesungen werde, „in rythmos" gebracht sei, auch wenn er einige Worte enthalte, die in der biblischen Vorlage nicht zu finden seien; diese veränderten nämlich den Sinn nicht, sondern machten nur einiges Dunkle klarer.

[3] „In psalmos LXXIII, LXXIIII etc. conciones", S. 173—192.

zu klagen, wie die Juden an den Wassern Babels. Einerseits hätten wir zu weinen und zu klagen über das Verderben, das über die Kirche gekommen sei. Unter anderm erwähnt Oekolampad den Kirchenbann: in der römischen Kirche sei die „excommunicatio" die reinste Tyrannis; „erat olim Christiana excommunicatio, qua peccatores a vitiis blandis admonitionibus avocabantur"; der papistische Kirchenbann sei etwas ganz anderes; kein Verbrechen werde durch ihn verhindert, vielmehr werde durch ihn den Verbrechen die Türe geöffnet. Das andere Weinen aber sei das Weinen des gläubigen Menschen über seine Sünde[1]. V. 3 sodann gibt Oekolampad Veranlassung, ausführlicher von den Nöten zu sprechen, denen die reformatorische Bewegung auf dem Gebiete des Kirchengesanges ausgesetzt sei; auch heute sei das Psalmensingen den Gottlosen oft ein Gegenstand des Spottes; da und dort werde ein Gläubiger in schnöder Weise von ihnen genötigt, einen Psalm zu singen; einem Räuber gegenüber seien sie barmherziger als einem gläubigen Weiblein; „novi loca, et vos nostis, ubi talia acciderunt". Und doch sei es eine schöne Sache, aus Dankbarkeit über die Erlösung Psalmen zu singen. Und je mehr die „cantus divini" von den Gottlosen verachtet würden, desto mehr würden die Frommen „ad Dei laudem propagandam" entzündet[2]. V. 4 versteht Oekolampad so, als hätten die Juden gezwungen werden sollen, ihre Psalmen den heidnischen Götzenbildern zu singen. Das führt ihn darauf, über das Abhalten evangelischen Gottesdienstes in Kirchen, in denen noch Bilder hangen, zu sprechen. Es gebe streitsüchtige Leute, die in keine Kirche, in denen sie Bilder erblickten, gehen wollten, um das Wort Gottes zu hören. Diese wüßten von der christlichen Freiheit nichts. Gewiß hätte auch er lieber, daß die Bilder weggetan wären. Aber man solle in dieser Beziehung nicht gewaltsam vorgehen. Dagegen beschwöre er die Obrigkeit täglich in seinen Predigten, daß sie ihrer Pflicht eingedenk sei und alles beseitige, was frommen Herzen Anstoß gebe[3]. In V. 7 werde von den Edomitern geredet, die den Aufbau Jerusalems hindern wollten. Das beziehe sich erstens auf die Feindschaft der Juden gegen Christus und die Anfänge der Kirche. Man dürfe jedoch nicht glauben, daß der Vers uns zur Rache auffordere; das müsse ferne von uns sein; Gottes sei die Rache, und wir hätten auch für unsere Feinde zu bitten. Zweitens bilde aber der Kampf der Edomiter gegen den Aufbau Jerusalems das Treiben des Papstes, der Kardinäle, der Äbte, Priester und Mönche ab. Es sei nicht nötig, dieses näher zu beschreiben; jedes Kind kenne

[1] „In psalmos LXXIII, LXXIIII etc. conciones", S. 193—218.

[2] „In psalmos LXXIII, LXXIIII etc. conciones", S. 218—245; auf S. 222f. zitiert Oek. Jer. 24, 9 und bemerkt dazu: „neque hoc scribitur, quasi licitum sit Christianis Judaeos contemptui habere, etiamsi essent peiores; Dominus in illis suum iustum iudicium omnibus nobis proposuit, quod ex pio corde contemplandum est, ne simile aut deterius quid et nobis obveniat".

[3] „In psalmos LXXIII, LXXIIII etc. conciones", S. 245—265.

deren „turpis conversatio“. Ihr letztes Ziel sei die Mauern der heiligen Stadt zu zerstören, die „multiplex gratia Dei“ und das „clarum Domini verbum“; aber niemand könne diese zugrunde richten. Zu den Feinden der Kirche gehörten aber auch die „catabaptistae“; auch sie trachteten nach der Zerstörung der Mauern Jerusalems. Wegen der Bilder, die noch in den Kirchen hingen, weigerten sie sich, das Wort Gottes zu hören; und doch seien jene Bilder seit einem Jahr mit Tüchern verhüllt, so daß man sie nicht sehe[1]. Weiterhin führten sie „a fide solida in Christum“ weg, indem sie mit ihrer Wiedertaufe neue Lasten auferlegten. Wir dagegen sollten immer die „aedificatio coelestis Hierusalem“ im Geiste haben und uns von Gott die Gnade schenken lassen, „quo egregii aedificatores tam fidei quam charitatis simus“[2]. Endlich folgen die Ausführungen über V. 8 u. 9. Ihr Inhalt sei der Sieg Christi über das geistliche Babel, unsere Befreiung aus der Gefangenschaft der geistlichen Tyrannen. Unchristlicher Haß dürfe nicht aus ihnen herausgelesen werden; vielmehr wünsche der Gläubige von Herzen das Heil aller Sterblichen, wenn er auch das künftige Gericht Gottes über alle diejenigen voraussehe, die ihr Leben nicht besserten. Alles, was die römische Kirche ausmache, sei nichts anderes als ein Wegführen vom wahren Gott. „Si Christus regnare, ut aequum est, debet, ea omnia pessumeant, necesse est.“ Diese Herrschaft Christi verwirkliche sich aber durch das Wort Gottes. Die Zeit des Antichrists sei bemessen. Und wenn auch sein Reich zu unsern Lebzeiten noch nicht ganz falle und das Wort des Herrn noch nicht „ubique terrarum“ verkündet werde, so solle es uns doch genug sein, daß wir Christus, der das ewige Leben gebe, erkännten und danach trachteten, nicht verführt zu werden „nacta vera cognitione Christi“. Christus also werde allein das Reich des Antichrists zerstören. Allerdings brauche er dabei auch den Dienst seiner Knechte. Auch wir dürften mithelfen, das römische Tier zu bekämpfen; das geschehe dadurch, daß wir, geführt vom Geist des Herrn, der Welt seine Irrtümer offenbar machten. Dazu bedürften wir keiner andern Waffen als des Wortes Gottes; und dieses sollten wir in gleicher Weise gegen Hoch und Niedrig anwenden; weder Bischöfe noch Fürsten noch die „sanguinolenti pensionarii“[3] seien zu schonen. Bereits befinde sich Babel am Zusammenbrechen. Wenn wir nicht untergehen wollten, so sollten wir mit aufrichtigem Herzen die Wohltat Christi ergreifen und nichts unterlassen, „quicquid ad emendationem vitae facit“. Dann dürften wir freudig Christus entgegengehen, wenn er komme, zu richten die Lebendigen und die Toten[4].

[1] Danach waren also die Bilder, zum mindesten in der Martinskirche, etwa seit dem Herbst 1525 verhüllt; ob sie ständig verhüllt waren oder nur für die Zeit der Predigten Oek.s immer neu verhüllt wurden, bleibt ungewiß.

[2] „In psalmos LXXIII, LXXIIII etc. conciones“, S. 266—285.

[3] Vgl. unten S. 421.

[4] „In psalmos LXXIII, LXXIIII etc. conciones“, S. 286—308.

3

Am 5. März 1527[1] begann Oekolampad, nachdem er den Zyklus der etwa 350 Werktagspredigten über den Psalter beendet hatte[2], im Anschluß an seine Vorlesung über den Propheten Jeremia[3] einen Zyklus von 37 Werktagspredigten über die Klagelieder Jeremiae.

Für diese Predigten veröffentlichte er zunächst bei Thomas Wolff in Basel eine deutsche Übersetzung der Klagelieder Jeremiae[4]. In der „sein [= seinen] zůhôrern und allen, so anrůffen den namen des herren Jesu Christi" gewidmeten Vorrede bemerkt er, dieses Büchlein habe er in Eile übersetzt, damit, so er es in der Predigt auslegen werde, der Zuhörer den Text vor sich habe und hernach darin sich übe. Daneben sei es auch sonst wie alle biblische Schrift wunderbarlich fruchtbar. Denn erstens diene die Zerstörung Jerusalems zur Demütigung alles menschlichen Wesens, und zweitens bilde sie ab, wie es übel ergangen sei in christlicher Gemeinde und Kirche. Und so rufe sie uns auch auf, unsere Sünde solange und ernstlich zu beweinen, „bisz wir mit rechtgeschaffner freyheit des geysts ausz gefengknusz der sünd im schnôden Babel auszgefůrt werden in das gelobt land, in dem mit manigfeltigung der gleubigen widerumb erbauwet werd die statt, in dero Gott mit seinen gnaden wonet"[5].

Auch die Predigten selbst sind auf uns gekommen, aber auch sie, wie schon manche der von uns besprochenen Predigten, nicht in der eigenhändigen Redaktion Oekolampads, sondern in einem Druck, den Johannes Gast auf Grund einer Nachschrift, die er selbst „usz dem mund Oecolampadii verfasset" hatte, 1545 herausgab[6]. Es bleibt also auch der Überlieferung dieser Predigten gegenüber eine gewisse Vorsicht geboten.

Die erste Predigt führt in die Klagelieder insgesamt ein. Der Prophet

---

[1] Das Jahresdatum ergibt sich aus dem eben zu nennenden Textbüchlein, das Tagesdatum aber daraus, daß die zweite Predigt am Aschermittwoch gehalten ist: „eben hüt wellend sy sich füllen; sy haben sich mit åschen bestrewt und darnach weschen sy sich mit win ab" (S. 22f. der zu nennenden Ausgabe der Predigten); der Aschermittwoch 1527 fiel aber auf den 6. März, und die erste Predigt wurde am Tage vorher gehalten („gestert hand ir gehôrt", sagt Oek. in der zweiten Predigt, S. 13).

[2] Im Eingang der ersten Predigt über die Klagelieder beruft sich Oek. ausdrücklich auf die eben beendete Auslegung des Psalters.

[3] Vgl. dazu oben S. 407.

[4] „Die klag des heyligen propheten Jeremia über die zerstôrung der statt Hierusalem" bei Thomas Wolff in Basel, 1527 (Bibliogr. Nr. 147).

[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 452.

[6] „Inn die clag Hieremie, des heligen propheten, ein schône uszlegung durch Joannem Oecolampadium in der kirchen zů Basel geprediget, vorhin nie im truck uszgangen", Basel bei Ruprecht Winter, 1545, von Johann Gast dem Bürgermeister und dem Rat der Stadt Mülhausen gewidmet (Bibliogr. Nr. 196;) vgl. Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 997.

traure nicht, legt Oekolampad dar, um den Verlust zeitlicher Güter, sondern darüber, daß nun die Ehre Gottes auch in Jerusalem darniederliege. So hätten auch wir heute, da wir sähen, was für eine Unordnung in der christlichen Kirche sei, genug zu klagen; die meisten Menschen stellten die Ehre Gottes in äußerliche Dinge, die Gott nicht gefielen, und ließen den rechten, wahren Glauben und die Liebe des Nächsten fallen. Wenn diese auch stark schrien, so würden sie doch nicht getröstet; „welche aber uff die ehre Gottes sehend, wie sy zů grund gad, so sy solches klagend, werdend sy von Got getrôst". Wohl sei der Prophet Jeremia auch ein Mensch gewesen; aber er habe aus dem Geist Gottes geweissagt; auch das, was die Apostel geredet und geschrieben hätten, sei nicht Menschenlehre; „ire wort flosend usz dem mund Gottes, welches sy werckzüg warend". Der ungeübte Leser, der den geistlichen Verstand nicht herausnehmen könne — Oekolampad setzt voraus, daß die Zuhörer das von ihm herausgegebene Textbüchlein in Händen haben —, solle aus dem Büchlein in erster Linie lernen, daß Gott, der Jerusalems um seiner Sünde willen nicht verschont habe, auch seiner nicht verschonen werde, so er sich nicht bessere. „Die anderen menschen, die ettwz darneben lernen wôllend, sollend durch Hierusalem verston dz Christlich volck, dz geistlich Hierusalem; was der prophet claget von sinem volck, dz môgend wir ouch clagen; dann wir sehend, wie der tüffel sin gewalt fůret[1]".

Darauf wird in neun Predigten das erste Klagelied von Vers zu Vers ausgelegt. Indem Oekolampad z. B. den „geistlichen verstandt" von V. 4 herausarbeitet, schildert er ausführlich das Verderben der Kirche und führt unter anderm aus: die Priester klagten, daß man nicht mehr nach Einsiedeln oder St. Jakob oder zu andern Heiligen wallfahre; das sei wahr; aber „zů Christo sol man mit gleübigen hertzen gon; diewil aber die ding sind uffgangen, ist Christi heerligkeit nidergangen, ja verachtet worden, das můsz Gott geclaget sin"; auch gegen die Verächter der Sakramente wendet er sich: es sei nötig, daß man eine Türe habe in die Gemeinde Gottes, die Taufe, und daß man banne, „wie ir dann hôren verlesen, so wirs h[eilige] nachtmal begon"[2]; aber etliche wollten jetzt gar nichts auf die Sakramente halten; sie wollten eben nicht Christen sein; „es ist nüt dann des teüffels gespånst; also thůndt sy mit dem touff ouch, land sich widertouffen oder verachtendt inn gar; die sehend allein ufs usserlich teüffen, hand noch nit so vil gelert, das sy etwas basz bericht weren, was sacrament uns bedeütteten und geben"[3]. Vom Brot in V. 11 sagt Oekolampad sodann: ein jeglicher solle sehen, was Gott ihm verliehen habe; so habe er uns z. B. die edle Zeit des Lebens gegeben; aber diese Zeit brächten wir dahin in

[1] „Inn die clag", S. 1—13.
[2] Vgl. unten S. 433.
[3] „Inn die clag", S. 36ff.

unnützem Geschwätz statt zur Besserung und zum Nutzen des Nächsten; dann habe uns Gott auch einen starken Leib gegeben; aber diesen Leib brauche man „in krieg, machst vil armer lüt, louffst dohin usz mûtwillen, vil gelts zû gewinnen; dem teüffel louffest zû, der wirt dir den lon geben; o ir pensioner, was grossen zorn Gottes ladend ir uff eüwere armen seelen, das ir so vil unschuldig blût verfûren in abgrund der hellen"[1]. Zu der Stelle in V. 16, daß der Tröster ferne sei, stellt Oekolampad die Frage, ob Christus nicht verheißen habe, bei den Seinen zu bleiben bis ans Ende und seinen Geist zu senden, und antwortet: gewiß habe Christus den Heiligen Geist seiner christlichen Gemeinde verheißen; die Mehrheit aber gehe mit Heuchelei um, und es seien zwar viele berufen, aber nur wenige auserwählt; die Braut Christi müsse eben ohne Makel und Runzel sein; allerdings, wenn nur die zum Volke Gottes gehörten, die ohne Flecken und Runzel wären, so wären wenig Christen vorhanden; denn wir alle hätten uns befleckt von Jugend auf; wer aber seine Sünden erkenne und in der Übung stehe, ihre Flecken von Tag zu Tag abzuwaschen, dem wolle Gott seine Sünde nicht zurechnen, sondern reinige ihn durch Christum Jesum; und von solchen dürfe gelten, daß sie ohne Makel seien[2].

Seine elf Predigten über das zweite Klagelied beginnt Oekolampad mit der Bemerkung, daß viele Menschen nur nach neuen Zeitungen trachteten; solche könnten seiner Predigten überdrüssig werden, weil im zweiten Klagelied von nichts anderem die Rede sei als im ersten; und doch sei es nicht überflüssig, noch weiter über die Zerstörung Jerusalems nachzudenken; so man das tue, „so fyele unser hoffart hinweg unnd all unser üppig leben; es ist nit alweg wol geprediget, so man für und für etwz nüws uff die bann pringt; es ist ouch nit nützs dem sündigen menschen, wiewol mann söliche predicanten liebet, inen nachlaufft; was aber dise menschen von inen lernen, das weist man wol"[3]. Im übrigen bleibt die Auslegung die zwiefältige: die Zerstörung Jerusalems bilde uns ab erstens die Gerichte Gottes über die Sünde — eine Rolle spielt wie schon in den Predigten über das erste Klagelied der Einbruch der Türken in Ungarn[4] —, zweitens die Zerstörung der Kirche durch die römische Irrlehre. So heißt es etwa zu V. 2 einerseits: „ich kan die barmhertzigkeit Gots nit gnûgsam eüch fürbilden; so du dich besserst, ist sy dir nütz; ouch nit grusam gnûg machen den zorn Gottes, so du in sünden fürfarest"; andrerseits: „der recht waar trost stadt in der erkantnusz der grundlosen barmhertzigkeit Gottes; so handt sysz uff das fegfeür, fürbit der helgen, bûssen zogen, und so mans bym liecht besicht, so hand die ding dient zû schmelerung der barmhertzig-

[1] „Inn die clag", S. 65f.
[2] „Inn die clag", S. 83f.
[3] „Inn die clag", S. 101f.
[4] Vgl. auch Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 452 u. 997.

keit Gottes, in Christo uns bewisen"[1]. In V. 9 ist von den Toren die Rede, die in die Erde versunken sind; dazu führt Oekolampad aus: das rechte Tor sei Christus; wer sich nicht durch das Wort Gottes versammle, der gehe nicht aus und ein, wie Joh. 10 beschrieben sei; in Apok. 21, 12ff. stehe von zwölf Toren geschrieben; das seien die zwölf Apostel mit ihrer Lehre; man sollte in der christlichen Gemeinde einen Bann haben; Christus habe den Aposteln Gewalt gegeben, zu binden und zu entbinden; das tue allein das Wort Gottes; auch hätten wir einen Eingang in die Gemeinde Gottes durch die Sakramente; das seien auch Pforten; „ligstu in lasteren, so ist dir die thür beschlossen; gostu glich hynin wie ein dieb, bist ouch ein jünger wie Judas"; das heiße: wenn man seine Sünde empfinde, so solle man nicht zum Sakrament gehen, außer daß man sein Laster erkenne und davon abstehe, Gott um Gnade bitte und des Leidens Christi gedenke; „aber es sind bůben, geschender der heiligen sacrament; wiltu din laster nit betrachten, so kan ich dir nymmer helffen, so far recht dohin und meng dich nit unders christlich volck"[2]. Im Anschluß an V. 14 bemerkt Oekolampad: „Was hand wir doch hie für pfaffen unnd münch; so sy studierten, wir wolten ein gantz landt uffhalten mit dem wort Gottes; dann die gůter der kirchen sind allein dohin geordnet, das man lüt zühe zur leer und nit zů uppigkeit; mann sol sy ouch nit anders bruchen[3]." Auch die Täufer rechnet Oekolampad zu den falschen Propheten: auch die Täufer behaupteten, das Wort Gottes zu haben; aber man sehe wohl, daß es Leute seien, die Neid, Haß, Zorn und Lüge in Herz und Mund hätten und niemanden gelten ließen als sich selbst; man solle sich vor ihnen hüten; der Teufel treibe sie; „lieber sagst: was ist das?; sy schlahen uff zedel, wellen zů nacht umb die 8. lesen brůderen unnd schwesteren; o des armen lesens"[4]! die Obrigkeit solle Sorge tragen; sonst gebe es Aufruhr, Zerstörung und viel Widerwärtigkeit[5]. Auch davon ist wieder die Rede, daß die Täufer nicht in die Kirchen hineingehen wollen, solange Bilder drin sind: „ich gloub, sy fŏrchten, die gŏtzen beyssen sy; aber dardurch verhinderen sy des Herren nachtmal, zerrütten die liebe"[6]. Daneben geht aber der Angriff auf die falschen Propheten der Papstkirche weiter; von Julius II. selbst heißt es z. B., er habe sogar am Ostertag eine Schlacht geschlagen; die Zuhörer wüßten das wohl; denn etliche von ihnen seien dabei gewesen[7]; wenn man alle Irrsale der Bischöfe und Päpste hervorbringen wollte, „so hetten wir einn jar lang daran zů erzelen". Ebenso wäre es mit den Irrsalen der Messe

[1] „Inn die clag", S. 110f.
[2] „Inn die clag", S. 139f.
[3] „Inn die clag", S. 157.
[4] Die Stelle ist nicht durchsichtig.
[5] „Inn die clag", S. 160.
[6] „Inn die clag", S. 166.
[7] Es handelt sich um die furchtbare Schlacht bei Ravenna vom 11. April 1512.

und der Sakramente; „es würde eüch darab grusen; aber wer kans als uf einmal sagen“[1]? In der Auslegung von V. 17 erörtert Oekolampad allerhand Fragen der Prädestinationslehre. Es gebe z. B. solche, die sagten: „wenn mich Got schon verdampt, si stande ich doch in siner handt“; das seien des Teufels Träume; die Gläubigen wüßten, daß Gott sie zum Leben erwählt habe und hofften auf seine Barmherzigkeit; ebenso wüßten die Gottlosen, daß sie Gott mit Zorn ansehe und ihren Feinden helfe, sie zu verderben. Im übrigen sei es nicht nötig, viel von der Vorsehung Gottes zu reden; „sonder dz uns fürgemalet ist in der geschrifft, dem sollen wir glauben unnd leben; dann es ist dem menschen nit geoffenbaret, wer do selig soll werden oder verdampt; einen gleübigen wirt der geist Gottes versicheren, das er nit zweyfflet, das er ein kind Gottes syge; die geschrifft gibt die zwey ding: haltest du dich noch der geschrifft, so bistu ein kindt der seligkeit; thůstu dz nit, so bist ein kindt der verdampnusz“[2]. Im Anschluß an V. 19 erinnert Oekolampad an die verschiedenen Gottesgerichte seiner Zeit: „es ist nit lang, do ist by uns ein grusamer sterben gewesen“[3]; aber trotzdem gehe weiter Hoffahrt, Geiz und Lästerung des Wortes Gottes; dann sei der Bauernkrieg gekommen; „mann gang uff das land hinusz, so fyndet ir vil ort, wie sy geschlagen seind, verherget, gestrafft uff dz aller unbarmhertzigest“; aber dennoch finde man weiterhin Gotteslästerung, Völlerei, Neid, Haß und alle Üppigkeit; auch die Fürsten sollten erkennen, wie sie Gott strafen könne und von Land und Leuten verjagen; besonders die jämmerliche Zerstörung, die in Ungarn geschehen sei, sollten sie zu Herzen fassen; „aber disz alles ist ouch umbsunst by inen, sy sind vil hoffertiger, stoltzer, übermůttiger, blůtdürstiger über die armen buren dann vorhin ye, glich als achte Gott nit der armen; flůchen, schweren, gotzlősterung ist inen ein tugent, ja ich geschwig suffen, fressen, hůren, eebrechen, ist ein ehr by inen, berůmen sich solichs ouch; o des armen volcks, es sind des teüffels regenten“[4].

Dem dritten Klagelied sind neun Predigten gewidmet. Den wesentlichen Inhalt der Verse 1—20 faßt Oekolampad in den folgenden Sätzen zusammen: „lassent üch jetz sin, als redet der prophet mit eüch, als sagt er: „synd nit also kleynmůtig, ich lyde ouch grossen schmertzen“; aber vil mehr verstonds uff Christum; welchen das nit bewegt, do weisz ich nit, wz inn bewegen, trősten oder ergőtzen mőchte“[5]. Im Anschluß an V. 33f. lehnt er sodann die Wiederbringung aller Dinge ab; es seien etliche, die

[1] „Inn die clag“, S. 165f.
[2] „Inn die clag“, S. 178ff.
[3] Gemeint ist wohl die Pestepidemie von 1519, bekannt vor allem durch Zwinglis Erkrankung.
[4] „Inn die clag“, S. 187f.
[5] „Inn die clag“, S. 220.

auch die Teufel selig machen wollten; sie hielten sich für die Allerbesten und wollten nicht ermessen, was daneben von den Bösen stehe, denen die Verheißungen nicht gegeben seien, „unnd das verfůrt sy in abgrund der hellen, macht sy liederlich im gůten“[1]. Dann folgen längere Ausführungen über die Erkenntnis der Sünde und das Bekennen der Sünde: „nun hebt der prophet an zů beychten“, heißt es zu V. 41; „wie wol er von můterleib erwelet ist gewesen, doch hat er sich für ein sünder gehalten; also betten ouch alle heiligen im Vatterunser: „verzihe uns unser schuld“; gangen die stoltzen geister do hinweg, die on sünd wellen sin“[2]! Zu V. 66 erhebt Oekolampad die Frage, ob Gott unsere Feinde so ausrotten werde, daß sie gar nicht mehr seien, und antwortet: „nein, sonder ir pracht, wessen, anschleg, das wirt alles zů grundt gon, das mann do sehe den gwalt, das er grősser seye dann irer, ouch in die ewigkeit wåret“. Darauf folgt als Schluß aller neun Predigten über das dritte Klagelied: „klagen üwer sündt vor Gott mit rechtem waaren vertruwen als einem vatter, eim waren richter, der die seinen nit würt verlassen; das verliche unsz Gott, der barmhertzig, allen, durch Jesum Christum, seynen eynigen son, amen“[3].

„Der hystorien nach“, beginnt Oekolampad seine fünf Predigten über das vierte Klagelied, beziehe sich dieses auf den Tod des Königs Josia und das Leid des jüdischen Volkes; „wir werden aber hie zů Christo gewisen; wie Josia für das volck ist gestorben, also ist ouch Christus für uns gestorben; der schatt was in Josia, die warheit in Christo“. Aber es bestünden noch weitere Beziehungen: nach dem Tode Josias seien noch viele umgekommen; so sei nach dem Tode Christi das jüdische Volk verblendet worden; aber auch sonst seien noch viele in der Finsternis, indem sie sich gegen das Wort Gottes gesetzt hätten. „Es ist ye kein grősser ellendt, dann wann das wort Gottes verachtet wirt; dann sy crützigen noch eins Christum, den Herren, als vil an inen lyt. Also mőgen ir dise clag in drey weg uszlegen: zum ersten uff die zyt Christi, zum anderen uff den künig Josia, zum dritten uff unsere geferliche zyt[4].“ In Verfolgung dieser Richtlinien wird etwa V. 3 auf die Bischöfe gedeutet: sie seien grausamer als die wilden Tiere, indem sie den Schafen Christi die heilsame Speise entzögen; ja, sie verböten sogar, daß man dem gemeinen Mann das Neue Testament verkaufe; und wer es lese, den straften sie[5]. Aber auch die Unbarmherzigkeit der Laien wird gerichtet: Fürsten und Herren, Bürger und Bürgerinnen lägen in Wollust; „der grusam Türck rüst sich herzů, aber niemants gadts zů hertzen;

[1] „Inn die clag“, S. 251.
[2] „Inn die clag“, S. 262.
[3] „Inn die clag“, S. 292. — Die achte Predigt schloß Oek. mit der Aufforderung: „sprechen ein vatter unser“ (S. 285).
[4] „Inn die clag“, S. 293 ff.
[5] „Inn die clag“, S. 300.

darneben lassen wir die armen Lazaros vor den thüren ligen; niemants nimpt sich deren an, sy můssen schier hungers sterben, grossen frost lyden"[1]. Zu V. 8 führt Oekolampad aus, dem Buchstaben nach sei von leiblicher Krankheit die Rede, aber der geistliche Verstand enthalte mehr und sei kräftiger. Dem neuen Gesetz komme es nicht auf das Äußere an, sondern auf das Innere und daß wir dieses recht verwendeten. Der Herr gebe uns reichlich die geistliche Speise, „welche do ist die speisz der engel, die warheit, die erkantnusz Gottes, die gůtte Gottes; die erkantnusz des Herren ist die ware speisz. Die ander erkantnusz, wie es in der dreyfaltigkeit stande, übertrifft unseren verstandt, ja der englen; das ist uns ouch nit befohlen zů ergründen. Aber was wir in der gschrifft darvon haben, dz sollen wir mit der forcht Gottes betrachten, witers nit darnach grüblen"[2]. Wer in Christus lebe, der müsse auch in der Liebe stehen; und so sollte die eine christliche Gemeinde in Liebesgemeinschaft und Hilfsbereitschaft zusammen leben wie die Gemeinde zu Jerusalem: „wir louffen yrr in den gassen unnd wüssen nit, was brůder sind oder wer sy seyen, lassend die rechten armen manglen, geben den landstreicheren; es were von nŏtten, das mann gůtte ordnung mit den bettlern machte"[3]. Das Hinschlachten der Gerechten durch die Priester, von dem V. 13 redet, sieht Oekolampad auch in seiner Zeit erfüllt: „es wirt nit witt von hinnen vil blůts vergossen; wem sol mann die schuld geben?; eben den bischoffen; die verroten die frommen priester; ... was meinent ir, dz Faber von Costantzs züricht habe mit seim hin- und herrütten"[4]? So sind auch die Ausführungen zu V. 14 sehr scharf gehalten: die armen Menschen auf dem Land würden von grausamen Tyrannen und gotteslästerigem Adel täglich übel geplaget; die eigentlich Schuldigen seien jedoch die Bischöfe, die die Fürsten und Herren also verführten: „sy solten fromm, gelert priester haben, so ermŏrden sy die; lieben aber hůrer, eebrecher, spiler, sauffer, gotzlŏsterer, eselskŏpff"[5]. V. 16 sodann gibt Oekolampad Gelegenheit, von den Einkommensverhältnissen der Priester und Pfarrer zu sprechen; „wie gadt es jetz zů, in wz pracht sind die meszherren?; wie so grosse pfrůnd hand sy?; wie gadt es den armen dieneren des wort Gottes?; sy mŏgen sich des bettels kaum erweren"; er rede nicht von sich; er habe durch Gottes Gnade keinen Mangel; „von wem ichs hab, das wüssen ettlich wol; usz myner arbeit und eltern"[6]. Im Anschluß an

[1] „Inn die clag", S. 301.

[2] „Inn die clag", S. 306f.

[3] „Inn die clag", S. 311.

[4] „Inn die clag", S. 321. Oek. spielt ohne Zweifel auf das blutige Regiment der vorderösterreichischen Regierung zu Ensisheim an; gerade in der Zeit, in der er diese Predigten hielt, am 18. März 1527, schrieb er an Capito: „hebdomada superiore Ensehemum aliquot martyres constantes dedit" (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 474).

[5] „Inn die clag", S. 322f.

[6] „Inn die clag", S. 327f.

V. 20 endlich redet Oekolampad vom Amt der christlichen Obrigkeit: „Josias ist ein figur der oberkeit"; vor allem habe er die Abgötter abgeworfen, die Baalspfaffen umgebracht, ein rechte Ordnung aufgerichtet, in Städten und Ländern Richter eingesetzt, die nach dem Gesetze richten sollten[1].

Schließlich wird in zwei Predigten das fünfte Klagelied ausgelegt. Es sei ein Gebet und lehre uns, wie wir recht beten sollten. Wenn es in V. 19 heiße: „Herr, du wirst sitzen in ewigkeit, dein stůl von geschlecht zů geschlecht", so dürfe man das nicht so verstehen, als mache der Prophet Gott zu einem Richter, der auf einem Stuhle sitze: „das ist ein ander ding mit Gott dann mit den menschen, wie wol die gschrifft uns sôlicher mas Gott fürbildet; er ist der brun der barmhertzigkeit, welcher nit ersiget"; wie er von Anfang der Welt barmherzig gewesen sei, so werde er es auch bleiben in Ewigkeit allen, die ihn anriefen[2]. Und im Anschluß an V. 21 endlich ruft Oekolampad seinen Zuhörern zu: „also sollen wir betten, das Got uns unser sünd verziche, fůre uns zů warer bůsz, das Hierusalem wider gebuwen werde, das ist: die christliche kilch"[3].

4

Den acht Predigten Oekolampads aus dem Jahre 1525, die Oswald Mykorius 1536 mit Oekolampads Vorlesung über das Matthäusevangelium herausgab[4], war als neunte Predigt beigefügt ein „sermo": „De Dei ira placanda, quam iuste meremur ob peccata nostra enormia"[5]. Sie war in einem Gottesdienst gehalten, der einberufen worden war, „ut, si fieri potest, ira Dei intolerabilis, cuius signa quaedam evidenter conspiciuntur, per communem ecclesiae deprecationem mitigetur, sedetur et omnino depellatur"[6]. Über die Veranlassung dieses Bittgottesdienstes erfahren wir noch genauer, daß eine „tempestas" gewütet hatte, und daß an den Reben großer Schade angerichtet worden war[7]. Wahrscheinlich handelt es sich um das furchtbare Hagelwetter, das nach der Chronik des Karthäusers Georg Carpentarii am 4. August 1526 über die Basler Gegend niederging; am Schluß seines Berichtes zitiert der Chronist Jes. 9, 11f.: „in omnibus istis non est

[1] „Inn die clag", S. 335ff.
[2] „Inn die clag", S. 365.
[3] „Inn die clag", S. 367.
[4] Vgl. oben S. 235 ff. u. unten S. 583.
[5] „Enarratio in evangelium Matthaei d[octore] Jo[anne] Oecolampadio autore", fol. 176ff.; eine deutsche Übersetzung findet sich bei Hagenbach, S. 216ff.
[6] „Enarratio", fol. 176vo.
[7] „Enarratio", fol. 177vo.

aversus furor Dei, sed et manus eius extenta, et populus non est reversus a pravitate sua et Dominum exercituum non requisierunt"[1].

Gott habe, führt Oekolampad aus, bei der Erschaffung der Welt eine Ordnung von Samen und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht aufgestellt; wo nun diese Ordnung gestört werde, da müßten wir das als Zeichen des göttlichen Zornes verstehen. Aus diesem Grunde fordere das hereingebrochene Wetter dazu auf, vom Zorne Gottes zu reden, „nempe unde veniat, et quomodo placari possit". Die Heilige Schrift rede von einem zwiefachen Zorne Gottes. Streng sei der Zorn Gottes gegen diejenigen, die Gottes Zucht und Wort verachteten oder in heuchlerischer Weise Gottes Zorn besänftigen wollten. Der nähern Ausführung darüber legt Oekolampad Jes. 9 und 10 — er führt dabei namentlich auch den vom Karthäuser Georg Carpentarii zitierten Vers an — sowie Apok. 16 zugrunde. Nur die letzte Schale sei noch nicht ausgegossen, diejenige, durch die „blasphema Babylon et omnis mundi superbia" zugrunde gehe. Die zweite Art göttlichen Zornes sei die „paterna ira", durch die Gott jemanden strafe, wie der Vater den Sohn, den er liebe. Der Unterschied „inter paternam iram Dei et inter furorem, quo impios aggreditur", sei folgendermaßen zu erkennen: „si attulit poenitentiam, tibi quidem paterna fuit; at si ad poenitentiam te non invitat, proculdubio furor Domini est, quo te brevi omnino pessundabit et perdet". Dabei müßten wir aber wissen, daß Gott durch seinen Zorn uns nichts anderes nahelegen wolle, „quam ut ad emendatiorem vitam traheremur": „sic Deus milites suos exercere solet, sic Deus in hoc mundo igni purgatorio probat, quid stipula, quidve aurum sit". In zwei Dingen bestehe aber „totus Christianismus": „primo Deus contendit a nobis, quo nostra infidelitas cesset, secundo, ut perfidia erga proximum e medio tollatur". Was zunächst den Unglauben betreffe, so wüßten wir aus der Heiligen Schrift, daß Gott das Gebet der Ungläubigen nicht erhöre; den Unglauben abzutun, sei nützlicher, „quam multae processiones, peregrinationes, missationes et ieiunia". Zweitens aber rufe uns Gott auf, aller Ungerechtigkeit abzusagen und mit aufrichtiger Liebe sowohl die Guten als die Bösen zu umfassen. Wenn wir aber erfüllt seien von solcher „fiducia" und von solcher „misericordia", der Zorn Gottes aber dennoch nicht aufhöre? Dann müßten wir mit Christus sagen: „Pater, tibi omnia possibilia sunt, fiat voluntas tua", und noch inbrünstiger nach der Gnade Gottes rufen. Und so sollten wir uns auch klar werden, was wir zu tun hätten, wenn wir uns versammelten „vel ad placandum Deum vel laudandum ob exhibita beneficia per Christum": wir sollten nicht jenen Priestern gleich werden, die glaubten Gott etwas darbringen zu müssen, wenn sie danksagten; „valeant hi miseri cum sua missa!". Wir sollten vielmehr im Geist und in der Wahrheit beten; dann werde uns Gott erhören.

[1] Basler Chroniken, Bd. 1, 1872, S. 410f.

5

In der Widmung des Bandes, in dem diese Predigt über den Zorn Gottes abgedruckt ist, teilt Oswald Myconius mit, daß auch noch Predigten Oekolampads „in Ezechielem et Danielem“ vorhanden seien — gemeint ist ohne Zweifel: in Nachschrift[1] —.

Leider hat sich jedoch von diesen Predigten nichts erhalten. Das einzige, was wir über sie sagen können, ist die Vermutung, daß sie im Anschluß an die genannten Vorlesungen über Ezechiel und Daniel gehalten worden sein dürften[2].

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 983.
[2] Vgl. oben S. 408 u. 409 f.

Sechzehntes Kapitel

Die Entstehung der evangelischen Gottesdienstordnung

1

Längst hatten die reformatorische Verkündigung und der reformatorische Kampf Oekolampads dazu geführt, daß für das gottesdienstliche Leben neue Formen gesucht und geschaffen wurden.

Solange Oekolampad allerdings bloßer Predigtvikar war, ging das kultische Wesen zu St. Martin im großen und ganzen seinen alten Gang weiter. Die Kapläne versahen unter der Verantwortung des kranken Leutpriesters Antonius Zanker die Messe und die übrigen liturgischen Funktionen, und Oekolampad predigte, sei es innerhalb der Pfarrmesse, sei es in besondern Predigtgottesdiensten[1].

Gerne hätte er zwar bereits als Predigtvikar die Messe umgestaltet oder ein evangelisch geprägtes Abendmahl danebengestellt. Aber er kam damit nicht zum Ziel. Im Januar 1525 berichtet er darüber an Balthasar Hubmaier: über die Gestaltung der Feier des Herrenmahles sollte er zwar eher schweigen, da er damit in seiner Kirche so wenig vorwärts komme; dennoch wolle er sagen, wie er sich die Sache denke: nach dem Sanktus sollte ein Schweigen angesetzt werden, „ut secum quique meditarentur passionem dominicam ardenter“; dann sollten laut und verständlich die Einsetzungsworte gelesen werden; diese sollten dann wiederum „magno silentio“ überdacht werden „cum gratiarum actione“; dann solle das Unservater folgen und im Anschluß daran zur Kommunion eingeladen werden; dabei habe der Diakon aufzufordern, daß sich ein jeder selbst prüfe; wenn aber einer der Gemeinde nach dem Gebot des Herrn als zwei- und dreimal ohne Erfolg ermahnt gemeldet werde, dann sei er so lange auszuschließen, bis er ein sicheres Zeichen der Besserung gebe und wieder versöhnt worden sei; darauf solle die Kommunion stattfinden und hernach „cum pauperum et charitatis commendatione“ die Versammlung in Frieden geschlossen werden[2].

Wenige Wochen darauf wurde Oekolampad selbst zum Leutpriester von St. Martin bestellt. In der Predigt vom Matthiastage, am 24. Februar

[1] Beide Arten waren möglich (vgl. Hermann Waldenmaier: Die Entstehung der evangelischen Gottesdienstordnungen Süddeutschlands im Zeitalter der Reformation, 1916, S. 1ff.).

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 239.

1525, legt er sein kirchliches Programm dar[1]. Im einzelnen bleibt manches daran unklar. Vier Punkte aber treten mit einer gewissen Deutlichkeit hervor: erstens im Mittelpunkt seiner Amtsausübung soll die Predigt stehen; zweitens: der alte Kult soll für die Schwachen weitergehen; drittens: niemand soll aber verpflichtet sein, daran teilzunehmen; viertens: Neuerungen sollen mit denen, die es angeht, besprochen werden.

Auf Grund davon scheint sich in der Praxis das gottesdienstliche Leben zu St. Martin folgendermaßen gestaltet zu haben: erstens: die Kapläne versahen weiterhin die liturgischen Funktionen nach dem alten Ritus, doch ohne Verantwortung des Leutpriesters Oekolampad; zweitens: Oekolampad setzte seine Predigttätigkeit fort, doch kommen von nun an wohl nur noch selbständige Predigtgottesdienste in Betracht; drittens: neben die übliche Messe stellte Oekolampad, wohl im Anschluß an den Predigtgottesdienst, eine Messe eigener Prägung; viertens: die Heiligenbilder ließ er, zum mindesten während der Dauer des evangelischen Gottesdienstes, verhüllen; fünftens: auch andere seelsorgerliche und gottesdienstliche Funktionen, wie etwa die Versorgung der Kranken, begann er neu zu gestalten; sechstens: für diese neuen kultischen Funktionen gesellte er sich aus der Zahl der Kapläne einen Diakon zur Seite[2].

Am 26. Februar 1525 war Oekolampad noch nicht zu einer Messe eigener Prägung übergegangen; vielmehr legte er in der Predigt dieses Tages seinen Zuhörern noch dar, wie sie mit Gewinn oder wenigstens ohne Schaden an

[1] Vgl. oben S. 236 f.

[2] Diese allmählich sich herausbildende Zweiteilung des gottesdienstlichen Lebens zu St. Martin vollzog sich nicht ohne allerhand Reibungen. So sahen sich die Pfleger der Gemeinde genötigt, am 25. Februar 1526 die Amtspflichten der beiden Parteien urkundlich festzulegen: Oek., Leutpriester und Seelsorger, solle seiner Gemeinde „mit vlissiger verkündung des gotlichen wortes und handreichung der helgen sacrament truwlich und wol warten, und, damit er dem dester stattlicher nachkomen, dargegen der pfarramts, messen [= pfarramtsmessen ?] und chorgangs entladen sin"; einer der Kapläne solle dem Leutpriester „inn heimsuchung der kranncken und handtreichung der helgenn sacramenten hilfflich sin"; die andern Kapläne dagegen sollten „das pfarampt und andere horas fürohin versehen, damit deszhalb nit klag sye". Diese Regelung hatte wohl auch den Sinn, Oek. einen Bereich für sein reformatorisches Wirken sicherzustellen, um ihn auswärtigen Berufungen gegenüber in Basel festzuhalten; so wurde ihm durch die Urkunde auch eine Besoldung für das Pfarramt zugesprochen, nachdem er bis dahin nur eine solche für die Professur bezogen hatte (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 338; Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 303). In seiner zweiten Antwort an Pirkheimer vom März 1527 gibt Oek. eine zusammenfassende Darstellung seiner Anstellung zum Leutpriester und der Gestaltung der Verhältnisse zu St. Martin (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 465, S. 24f.). Doch sind die einzelnen Etappen, besonders die Berufung zum Leutpriester vom Febr. 1525 und die urkundliche Regelung vom Febr. 1526, darin nicht klar auseinandergehalten. Es ist darum z. B. nicht möglich, von dieser Darstellung aus den Anfang von Oek.s Vikariat zu St. Martin genauer zu bestimmen; vgl. oben S. 220. Über die Verhüllung der Bilder vgl. oben S. 418.

der üblichen Messe teilnehmen könnten[1]. Am 21. Mai 1525 muß jedoch eine besondere Messe bestanden haben; sonst könnte Oekolampad nicht an Nikolaus Prugner schreiben: „ego missandi ritum penitus intermitto, nisi communicantes habeam“[2]. Wir müssen annehmen, daß diese Messe nach den im Brief an Balthasar Hubmaier niedergelegten Richtlinien gestaltet war.

Am 1. November 1525 ging er einen Schritt weiter in ihrer Umprägung. Er berichtet darüber an Zwingli, am Allerheiligentage habe er, um diesen Festtag mit den lebenden Heiligen zu begehen, das Herrenmahl gefeiert; und zwar habe er es „aliquanto simplicius“ gestaltet[3]. Sonntag, den 12. November, veranstaltete er eine neue Feier, damit das Volk, „videns nostram simplicitatem et innocentiam“, beruhigt, und damit der Vorwurf der Gegner, er und die Seinen beseitigten alle Sakramente, widerlegt werde[4].

Oekolampad war nicht der einzige, der in Basel am Werke der Reformation stand und im Zusammenhang damit an der Erneuerung des gottesdienstlichen Lebens arbeitete. Neben ihm wirkten, abgesehen von seinem akademischen Kollegen Pellikan, die Leutpriester Markus Bertschi zu St. Leonhard, Petrus Frauenberger zu St. Alban, Jakob Immeli zu St. Ulrich und die Prediger Wolfgang Wissenburg im Spital, Thomas Geierfalk bei den Augustinern und Johann Lüthard bei den Barfüßern[5]. Ihr Vorgeben war kein einheitliches, und so schlugen sie auch in der Abänderung oder Abschaffung der Messe und in der Neugestaltung der andern liturgischen Handlungen verschiedene Wege, zum mindesten ein verschiedenes Tempo, ein. Am stärksten stürmte wohl Immeli voran; deswegen wurde er auch im Sommer 1525 seines Amtes entsetzt[6]. Im November 1525 standen auch Frauenberger und Bertschi wegen ihrer Absage an die bisherige Messe vor dem Rat, und Frauenberger erlitt das Schicksal Immelis[7].

Bald darauf scheinen sich die übriggebliebenen Leutpriester und Prediger, also Oekolampad, Bertschi, Wissenburg, Geyerfalk und Lüthard, zu einer gemeinsamen Ordnung nicht nur des Abendmahls, sondern auch der Taufe und der Krankenversehung zusammengefunden zu haben. Jedenfalls erschien noch vor der Badener Disputation vom Mai/Juni 1526[8] bei

[1] Vgl. oben S. 237 ff.

[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 256.

[3] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 298; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 404.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 303; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 406.

[5] Vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 251.

[6] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 244; Oek. soll bei ihm mit zwei Frauen zusammen das erste Abendmahl sub utraque in Basel empfangen haben (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 263; vgl. das „affore me convivam“ in Nr. 244).

[7] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 303 u. 307.

[8] Eck kennt in Baden die Veröffentlichung (vgl. oben S. 344; auch Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 392). Ende Februar 1526 scheinen die Formulare erst handschriftlich vorgelegen zu haben (vgl. Nr. 337 u. 355).

Philipp Ulhart in Augsburg folgender Druck: „Form und gstalt, wie das herrennachtmal, der kinder tauff, der krancken haymsůchung zů Basel gebraucht und gehalten werden; die warhait bleybt ewig“[1].

2

Den ersten Teil bildet der „Brauch, zu raychen die hayligen sacrament des leybs und blůts Christi“[2].

Es handelt sich dabei nicht um eine Umbildung der katholischen Meßliturgie, vielmehr besitzt das Formular seine Eigenart darin, daß in den Rahmen der katholischen Predigtliturgie, sei es als eines Bestandteiles der Messe, sei es als einer selbständigen Feier, eine Abendmahlshandlung mit biblischen Texten, mit Bestandteilen der katholischen Kommunionsfeier und mit neugeschaffenen Ermahnungen hineingestaltet worden ist. Diese Eigenart der Basler Abendmahlsliturgie wird nicht ohne Zusammenhang mit der Tatsache sein, daß Oekolampad zu St. Martin mit der Messe nichts zu tun hatte, indem sie den Kaplänen überlassen war, sondern daß seinen Bereich einzig und allein die Predigt darstellte[3].

Im einzelnen hat das Formular folgenden Inhalt[4]:

Unmittelbar im Anschluß an die „verkündung des gotswortes in der predig“ spricht „der predicant“ — ohne Zweifel noch von der Kanzel aus — die „warnung“ zu einem würdigen Empfang des Abendmahles. Alle, die das Sakrament zu empfangen begehrten, sollten sich prüfen, ob sie das Geheimnis des Sakraments wüßten. Das Geheimnis bestehe darin, daß uns Christus das Brot des Lebens sei. Das bezeugten wir mit Danksagung „bey disem sacramentlichen brot“. Darum müsse ein jeder Mitgenosse des

[1] Bibliogr. Nr. 117; Beiträge, S. 195, Nr. 117. Der Druck scheint nicht von den Basler Reformatoren selbst veranlaßt zu sein. Vielleicht kam Ulhart durch den in Basel ausgewiesenen und nach Augsburg übergesiedelten Peter Frauenberger in den Besitz des Manuskriptes (vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 356). Zu berücksichtigen bleibt auch der Umstand, daß Oek. von Ende 1525 bis zum Juli 1526 in Basel nichts drucken lassen durfte (vgl. Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 303 u. 412).

[2] Abgedr. bei Julius Smend: Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe, 1896, S. 214ff.

[3] Vgl. dazu Smend, ebenda, S. 221ff.; Waldenmaier, a. a. O., S. 1ff., 21ff.; Ernst Staehelin: Die beruflichen Stellungen Oek.s während seiner vier Basler Aufenthalte, in: Basler Ztschr. f. Gesch. u. Altertumskde., Bd. 16, 1917, S. 389f.

[4] In den folgenden Anmerkungen sollen die wichtigern Beziehungen des Basler Formulars zu den katholischen Vorlagen aufgezeigt werden; für diese letztern legen wir zugrunde: 1. Ulrich Surgant: Manuale curatorum, 1503; 2. Alban Dold: Die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung von 1482—1721, 1923 (darin ein „Ordo communicandi populum“, S. 52ff.); 3. Ludwig Eisenhofer: Handbuch der katholischen Liturgik, 2. Bd., 1933.

Nachtmahls vor allem wissen, daß ihm seine Sünden durch das Leiden Christi verziehen seien. Ferner solle er sich prüfen, ob solcher Glaube und solches Vertrauen ihn jetzt zu einem neuen, friedsamen, gottesfürchtigen Leben treibe.

Dann folgt die Bezeugung der Einheit im Glauben durch das Bekenntnis des Apostolikums. Doch weist dieses einige freie Gestaltungen auf. Die Bekenner bekennen in der Mehrzahl: „Wir glauben . . . , wir glauben . . . wir glauben . . .". Der zweite Artikel beginnt: „Wir glauben in seyn sun, unseren herren Jhesum Christum". Pontius Pilatus wird als „richter" bezeichnet. Der Artikel über die Kirche und Gemeinschaft der Heiligen lautet: „wir glauben ain christenlich kirch, das ist gemainschafft der hailigen". Am Schluß heißt es: beim Apostolikum „lassen wir es bleyben"; niemand solle anderer Glaubenspunkte wegen „frevenlich" beurteilt und verurteilt werden[1].

Daran schließt sich die Bannung. Nur diejenigen sollten gebannt sein, die das Wort Gottes banne, und die als ungesunde und dürre Glieder den Leib Christi verseuchten. Darum könnten nicht zur Gemeinschaft des Nachtmahls zugelassen werden die Abgöttischen, Zauberer, Gotteslästerer und Verächter des Wortes Gottes und der heiligen Sakramente der Taufe und des Herren Nachtmahls, die, die Väter und Mütter nicht in Ehren hätten, die ungehorsam seien der weltlichen Obrigkeit, die Aufrührerischen und die, die sich weigerten, Zins und Zoll usw. zu geben, die sich in den Sachen des Glaubens nicht wollten mit dem Wort richten lassen, die Totschläger und diejenigen, die ihren Neid nicht abstellten, alle, die aus Mutwillen in den Krieg zögen, Hurer, Ehebrecher, Zusaufer und Prasser, Diebe, Räuber, Wucherer, solche, die unziemlichen Gewinn, Hantierung und Gewerbe trieben, Müßiggänger, die den Nächsten mit ihrer Faulheit lästig fielen, alle falschen Zungen und Unterdrücker der Gerechtigkeit. Denn alle diese hätten keinen Glauben und seien Verspötter Gottes, „der da will ain hailig, dapfer volk haben". Ein jeder solle auch bereit sein, falls er fürderhin ebenfalls in solchen Lastern begriffen werde, brüderliche Strafe gut aufzunehmen und, wenn er der Gemeinde Ärgernis gegeben habe, sich mit ihr mit einem neuen Leben zu versöhnen"[2].

---

[1] Die Meßliturgie kennt das Apostolikum nicht, sondern nur das Nicaeno-Constantinopolitanum; dagegen hat das Apostolikum seine Stelle in der Predigtliturgie; vgl. Surgant, lib. 2, consid. 5: „De forma recitandi seu proponendi ad populum orationem dominicam, symbolum [apostolorum], decem praecepta". Der Artikel über die Kirche lautet bei Surgant in deutscher Übersetzung: „Ich gloub . . . die heilige christenliche kilch, gemeinsami der heiligen". Ein kurzes trinitarisches Bekenntnis mit dem Zusatz: „ich glaub gântzlich, wz die gemeyn christliche kirch befilcht zu glauben" findet sich auch im Konstanzer „Ordo communicandi populum" (Dold a. a. O., S. 53).

[2] Die Bannung lehnt sich an die „inhibitiones a sacra communione" an, die in der Quadragesimalzeit ein oder mehrere Male im Anschluß an die Predigt verkündet wur-

Der Bannung folgt das allgemeine Gebet für alles, was einer christlichen Gemeinde befohlen sei. „Zum ersten, das Gott seyn kirch und volck begab, regier und beschirm mitt dem gayst der weyszhait, der stercke und gottseliger kunst und erkandtnus unsers herren Jesu." Dann für „ain gemayne oberkait", nämlich die Eidgenossenschaft, den „burgenmayster", den Oberstzunftmeister, Rat und Gemeinde von Stadt und Land Basel, „das sy Got all nach seynem willen weysen und layten wöll, das wir mitt ainander ain gottszfőrchtig, frydsam und christlich leben fůren mőgend und nach disem leben das ewig leben erlangen". Darauf wird für diejenigen gebetet, die um des Wortes Gottes willen geängstigt und bedrängt seien. Schließlich folgt die Bitte, „das er uns ausz seyner barmherzigkait gnedigklich zůdienen wöll alle notdurfft zů leib und seel"[1].

Nun betet die Gemeinde ein Vaterunser.

Während dieser Zeit begibt sich der Prädikant ohne Zweifel von der Kanzel zum Altar. Jedenfalls vollzieht sich das folgende „vor dem altar, so da berayt brot und weyn, mit auffgezündten kertzen, on all weytter ceremonien".

Die Handlung vom Altar aus beginnt mit einem allgemeinen Sündenbekenntnis: „O almechtiger Gott und hymelischer vater, wir armen, ellenden sünder bekennen uns von unnser kindthait an bisz auff die stund gesündt haben wider dein gebot in bősen gedancken, worten, willen und wercken, die wir nit erzelen mőgen, und zůvorab in großem unglauben. Darum wir nit wirdig deine kinder genandt werden oder unser augen in hymel auffzůheben. Ach Gott und vatter, das wir dich nye erzyrnet hetten; wir bitten dich, wőllest uns durch dein barmhertzigkait und eere deines namens willen mit verzeyhung unser sünd zů deiner gnad auffnemen"[2].

den (Surgant, lib. 2, cons. 15). Doch nennen die katholischen „inhibitiones" eine Menge Übertretungen kirchlicher Gebote, während das obige Formular, wie es ausdrücklich bemerkt, sich auf die Sünden beschränkt, die durch Gottes Wort als Sünden bezeichnet sind (vgl. zu der obigen Aufzählung bereits Oek.s „Paradoxon" von 1521, oben S. 127). Der Zweck der Verkündigung der „inhibitiones" ist, die Sünder zum Bußinstitut zu weisen. Im obigen Formular fehlt natürlich diese Beziehung zum katholischen Bußinstitut; dagegen findet sich im Schlußsatz die Andeutung einer Kirchenzucht nach Mt. 18, 15ff.

[1] Das allgemeine Gebet ist ein wichtiger Bestandteil der Predigtliturgie seit ältester Zeit (Eisenhofer, S. 121ff.). Surgant bietet ein sehr langes Formular für dieses Gebet „pro omni statu ecclesiae", sagt aber ausdrücklich, daß man kürzen könne, besonders „si post prandium fieret sermo". Er läßt bitten für die Heiligen, für den Papst und die ganze Hierarchie, für Kaiser und Fürsten, „für ein gantz verein der eidtgnosschaft, für die hőupter diser stat [Basel], für ein gantzen rot und für ein gantze gemeind", dann für die Wittwen und Waisen, die Schwangern, alle treuen Arbeiter und Arbeiterinnen, die Gefangenen, die Totsünder, die Kranken und Armen, für das in Betracht kommende Gotteshaus, seine Gönner, die Pilger und alle Anwesenden selbst (Surgant, lib. 2, cons. 4).

[2] Auch diese „Offene Schuld" hat ihren alten Platz in der Predigtliturgie, ebenso

Dann folgt der 130. Psalm: „Ausz tyeffem hertzen ryeff ich zů dir . . .“.

Daran reiht sich das deutsche Kyrieeleison: „Herr, erbarm dich . . .“, und die „absolution“: „Es wirdt sich unser erbarmen der almechtig Gott... So ir den glauben“ an die Versöhnung und Sündenvergebung in Christus „habt, sprich ich durch krafft sollichs glaubens ledig und losz von allen sünden im namen des vatters und des suns und des hailigen gaysts[1].“

Weiterhin folgt die Verlesung von Jes. 53, 1—7, eingeleitet durch die Worte: „dieweyl in empfahung der sacrament der fürnemlichisten stück ains ist, ja, die sach gantz, bedencken des leyden Christi, so hőret und bedencket, wie das vor langer zeyt Esaias im gayst gesehen hat“ sowie die Verlesung der Leidensgeschichte nach Mt. 27, 35—50.

Daran schließt sich eine doppelte Vermahnung. Erstens sollten wir die Guttat Gottes in Jesus Christus „in ewiger frischer gedechtnusz halten“, nicht mehr unser, sondern des Herrn sein und Knechte seiner Knechte, mit Christus leben und in ihn eingeleibt sein. Zweitens sollten wir auch „mitt dancksagung ingedenck sein der gůtthat seynes leybs und blůts, wie er uns des allerhailigsten brauchs hat wőllen erinneren seynes nachtmals; des bedencket nun, als sesset ir bey Christo, und hőrt es von im“.

Folgerichtig reiht sich nun der Bericht von der Einsetzung des Abendmahles an, und zwar nach 1. Kor. 11, 23ff.

Darauf folgt ein zweites Vaterunser mit der Einleitung: „Damit aber noch warhafftiger sey unser dancksagung, so laszt uns bitten“.

Nun erfolgt die Einladung mit der Aufforderung zur Bewährung: „Ain yeder bewer sich vorhin, damit er nit das urtayl empfach; dann Gott will ain hailig, dapffer volck in aller zucht und andacht. Befleyst euch on all gleysznerei, bezeügen christlicher lieb und ainmůtigkait, damit der nam Gottes durch euch gehayliget werd.“

Bei der Darreichung des Brotes spricht der Prädikant: „Der ungezweyffelt glaub, so ir hond in den todt Christi, fůr euch in das ewig leben“, bei der Darreichung des Weines: „Der glaub, so ir hond in dz vergossen blůt Jesu Christi, fůr dich in das ewig leben“[2].

Nach der Kommunion wird die Gemeinde entlassen mit den Worten:

in der Kommunionsfeier (Eisenhofer, S. 120f., 319). Surgant bietet zwei kürzere und zwei längere Formulare (lib. 2, cons. 6). Das erste beginnt: „Ich sündiger mőnsch gib mich schuldig Got dem allmechtigen, Marien der barmhertzigen můtter Gottes, allen Gottes heiligen und üch priester, das ich leider vil gesündet hab mit bősem willen, mit bősen gedencken, bősen worten und wercken . . .; das rüt mich und ist mir leit von gantzem hertzen . . .“. Ähnlich bei Dold, a. a. O., S. 53.

[1] Ähnlich bei Surgant und Dold im Anschluß an die „Offene Schuld“, doch ohne sakramentalen Charakter (Waldenmaier, S. 4).

[2] Die Spendeformel der katholischen Kommunion lautet etwa: „Corpus et sanguis domini nostri Jesu Christi conservet et custodiat te [oder: animam tuam] in vitam aeternam“ (Waldenmaier, S. 6; Eisenhofer, S. 317, 319; Dold, S. 54).

„Lassend euch die lieb befohlen seyn under ainander und zůvorab die armen. Der fryd Christi sey mit euch. Amen“[1].

Wesentlich an diesem Formular dürften folgende Punkte sein: wer am Abendmahl — oder wie das Formular sagt: am Nachtmahl — teilnehmen will, muß im Glauben an die Versöhnung und Sündenvergebung in Jesus Christus sowie im ernsten Willen zur Heiligung stehen; die Feier selbst ist in erster Linie dankbares Gedächtnis des Leidens Christi; zweitens ist sie dankbare Wiederholung des ersten Abendmahles Christi mit seinen Jüngern — „als sesset in bey Christo“ —; endlich ist sie Bezeugung der christlichen Liebe und Einmütigkeit[2].

3

An zweiter Stelle folgt die „Form des tauffs“.

Die Handlung beginnt[3] damit, daß „der priester“ fragt: „Ir begert, das man das kind tauff?“. Darauf wird geantwortet, ohne Zweifel von seiten der Paten: „Ja“[4].

Dann folgt das Wort: „Unser hilff stat in der krafft des Herren, der da erschaffen hat hymel und erden“ und eine längere Betrachtung über unsere erbsündliche Verlorenheit und das Versöhnungswerk Christi. „Darumb lassen unns disem kindlin zů gůt in warer lieb nach dem willen Gottes bitten umb die gnad unnd zůsendung des hailigen gaysts, durch wôlchen es eingefürt ausz dem gewalt der finsternusz in dz liecht ... und also warhaftigklich gezelt und genennt werd ain glyd und kind der christenlichen gemayn,

---

[1] Vgl. Eisenhofer, S. 19, und Oek.s Brief an Hubmaier oben S. 429. — Es folgen nun noch die Texte Mk. 15, 24—37, Ps. 22, 1—19, Lk. 23, 32ff.; wie aus der zweiten Ausgabe der Agende hervorgeht (siehe unten S. 441 f.), ist die Lektion Ps. 22 als Wechelstück von Jes. 53, 1—7 gedacht, und die andern Lektionen sind bestimmt, mit Mt. 27, 35—50 ausgetauscht zu werden.

[2] Bei der Erforschung und Beurteilung dieses Formulars muß man beachten, daß Oek. ohne Zweifel nicht der einzige Verfasser ist. Immerhin scheint er ihm doch das wesentliche Gepräge gegeben zu haben. Einige Hinweise sind im Vorigen gegeben. Ein weiterer Hinweis könnte vielleicht in folgendem Umstand liegen: in der zitierten Jesajastelle (Jes. 53, 5) steht (statt: „durch seine Striemen“): „in seinem verhefften“; nun übersetzt Oek. in der Tat in seinem Jesajakommentar: „in obligatione“; allerdings sagt er in der Auslegung: „in obligatione, hoc est: in cicatrice“. Vgl. dazu und zu den Bibeltexten des Formulars überhaupt: 1. J. J. Mezger: Geschichte der Deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-reformierten Kirche, 1876, S. 191ff.; 2. Smend, a. a. O., S. 229ff. — Über den großen Einfluß des Basler Formulars auf Süddeutschland vgl. Waldenmaier a. a. O., S. 26ff.

[3] Nach katholischem Ritus spielt sich der erste Teil der Taufe vor oder bei der Kirchentüre ab (vgl. 1. die Konstanzer Formulare von 1482ff. bei Dold, a. a. O., S. 6ff.; 2. Rituale Basiliense iuxta Romanum reformatum, 1665; 3. Eisenhofer, a. a. O., S. 266ff.

[4] Rituale Basiliense: „Was begehrt ihr von der kirchen Gottes?“ Antwort: „Den tauff und den glauben“.

unnd, wie wir es sacramentlich durch den tauff zůzele[n] den glaubigen, das es also von unserm hymelschlichen [!] vatter angenommen werd und in das bůch des lebens eingeschriben sey." Daran schließt das Gebet selbst: Gott möge „verleyhen den gůten gayst disem kind, damit es nit under den kindern des zorns, sondern des liechts und gnaden bey dir gehalten und ain glyd der unverfleckten kirchen werd, vertrawt Christo im glauben unnd liebe, durch denselben Christum, unsern herren"[1].

Dem Gebet folgt die Verlesung der Geschichte von der Segnung der Kinder nach Mk. 10, 13—16[2] und die „Katechese" der Paten: Die Taufe sei ein Geheimnis und „bezęügung ains waren christenlichen lebens". Wie man durch das Wasser die leibliche Unreinigkeit abwasche, so werde durch die Gnade des Heiligen Geistes erlangt Verzeihung der Sünden und [Abwaschung ?] der innerlichen Unreinigkeit, damit man nicht der Sünde lebe, sondern ihr absterbe. Denn wie im Alten Testament die Beschneidung eine Versiegelung sei des Glaubens Abrahams, wie sie den Beschnittenen dem Gesetze unterwerfe und den Bund mit Gott anzeige, so bezeugten auch die Getauften, ein christliches Leben zu führen und freiwillig Gott zu dienen, „gůtter hoffnung, Gott werd an in die bündtnusz nit brechen, die sy durch den tauff mit im treffen". Darum hätten die „gevåtter" die Aufgabe, dafür besorgt zu sein, „damit disz kind durch euch und seyn ellteren recht unnd wol in aim christenlichen glauben underwiszen, fleyssig zů dem wort Gottes ermant werd". Besonders sollten sie es lehren, daß es sein Vertrauen auf Gott setze, die Liebe halte, sich demütige, das Kreuz Christo nachtrage und nach dem Willen des himmlischen Vaters lebe. So sollten sie jetzt auch bitten, „das, so ich das kind mit dem wasser tauff unnd nem es in die zal der christen, das es Gott mit dem gayst innerlich tauff und halt es in der zal seyner ausserwǒlten, und also durch das bad der widergeburt des hailigen gaysts werd ain tempel Gottes durch Jhesum, unseren herren und hayland". Darauf folgt das Vaterunser und das besondere Gebet für das Kind[3].

Nun wird zur eigentlichen Taufhandlung geschritten: nachdem zu Gott für das Kind gebetet sei, „so wǒllen wir nun im das zaychen des glaubens mittaylen und [es] durch den tauff als ain glyd des leybs unnd der gmayn Christi erkennen zů ainer erinnerung seyn selbs, so es zů seynen tagen kumpt, das es ain christ sey unnd fürter nit der welt, sonder Gott leben

[1] Dieser ganze Abschnitt ist ohne Zweifel ein Ersatz für den Exorcismus und das daran anschließende Gebet: „Omnipotens sempiterne Deus" der katholischen Vorlagen.

[2] Auch im Konstanzer Ritual von 1482ff. begegnet dieses „Taufevanglium", allerdings nach Mt. (Dold, a. a. O., S. 9).

[3] Diese „Katechese" wird im Konstanzer Ritual eingeführt mit: „Hic doceat presbiter patrinos, ut parvulos informent in Oracione dominica et in Salutacione angelica et in Simbolo"; im Anschluß an die Katechese teilt der Priester das „Pater noster", das „Ave Maria" und das Apostolikum mit (Dold, S. 9ff.).

soll". „Also komment her zu dem tauff, so wôllen wir das kind tauffen.[1]"

Darauf folgt die Frage, ob das Kind getauft werden solle, die „abrenuntiatio satanae" und das Bekenntnis des Glaubens mit den Ja-Antworten der Paten: „Wellen ir, das das kind getaufft werd", „Widersagstu dem teuffel", „allen seynen wercken", „der weltlichen yppigkait"; „Glaubstu in Gott, den almechtigen vatter, schôpffer hymel und erden", „glaubstu in Jhesum Christum, seyn aingebornen sun, unsern herren, geboren unnd gelitten", „glaubstu inn den hayligen gayst, ain christlich kirch, gemainschafft der hailigen, vergebung der sünd, auferstentnusz des flaysch, nach dem leben das ewig"[2].

Nun wird das Kind getaufft mit der Formel: „N., ich tauff dich in dem namen des vatters und des suns und des hayligen gaysts"[3].

Daran schließt sich die Bekleidung mit dem weißen Kleid: „Gebend das weysz klayd: Gott verleych dir, das, wie du yetz mitt dem weyssen klayd leyplich angezogen würst, also an dem jungsten tag mit rayner conscientz vor im erscheynest"[4].

Darauf verliest der Priester Ps. 116, 10—19[5], ermahnt die Paten, das Kind in der Furcht Gottes zu erziehen und schließt mit: „Glory unnd ehr sey dem vatter und dem sun und dem hayligen gayst. Amen. Alleluia"[6].

4

Den Schluß der Liturgie bildet der „Brauch in der heimsůchung der krancken".

Er stellt eine Umbildung der beiden katholischen Riten der Krankenkommunion und der letzten Ölung dar[7].

Nach dem Gruß: „Die gnad und der fryd unsers herren Jesu Christi

[1] Im katholischen Ritual wird nun der Täufling samt den Paten von der Türe zum Taufstein geführt.

[2] Auch in den katholischen Vorlagen ist das Apostolikum in der obigen Weise verkürzt.

[3] Gleich ist die Formel in den katholischen Vorlagen.

[4] Die katholischen Vorlagen lauten: „Accipe vestem [oder: cappam vestem] candidam sanctam et immaculatam, quam perferas ante tribunal sanctae trinitatis [oder: domini nostri Jesu Christi], ut habeas vitam aeternam."

[5] Dieses Stück fehlt in den katholischen Vorlagen.

[6] Der Schlußsegen im Konstanzer Ritual lautet: „Vade in pace. Fides tua te salvum fecit".

[7] Vgl. dazu: 1. Surgant, a. a. O., lib. 2, consid. 11 u. 12; 2. die Konstanzer Rituale: „Ordo providendi infirmum viatico" und „Ordo ad visitandum infirmum cum oleo sacro" bei Dold a. a. O., S. 55ff. u. 64ff.; 3. Rituale Basiliense iuxta Romanum... reformatum, 1665; S. 60ff.; 4. Eisenhofer a. a. O., S. 323ff. und 344ff.

sey bey dir“ folgt die „ermanung“ an den Kranken, die Krankheit demütig aus der Hand Gottes zu nehmen, und die Einladung, „wa dir etwas schwerlichs an deiner conscientz angelegen wer, das du begerst mir zů erőffnen, magstu das zůvorhin thůn“.

Wenn der Kranke einen solchen Wunsch äußert, soll „das volck abtretten und, so dem krancken gnůg ist geschehen, widerumb berůfft werden“[1].

Darauf folgt die „offen beycht“: „O almechtiger Got und himelschlicher vatter, wir armen, ellenden sünder bekennen uns, das wir gesündt haben von unser kindthait bis auff die stund wider dein gebot in bösen gedancken, worten, willen und wercken, die wir nit erzelen künden ...“[2]. An sie schließt sich die „absolution“, ebenfalls in der fast wörtlich gleichen Fassung der Abendmahlsliturgie[3].

Hieran reihen sich die Psalmen 86, 51 und 130 samt dem Gloria und der Antiphon: „Herr, du wőllest nit ingedenck unser sünd oder der sünd unser ellter, wőllest auch nit rechen unser sünd“[4].

Darauf folgt die „letaney“[5]: „Kyrie eleyson, Herr, erbarm dich unnser. Christe, erbarm dich. Christe, hőr uns. Christe, erhőr uns. Vatter, hymelschlicher Got, sey uns gnedig; Sun, erlőser der welt und Got, sey uns gnedig; Hailiger gayst, Got, sey uns gnedig[6]. O Gott, der da gebüttest und regierst allen engeln und gaystern, erbarm dich[7]. O Gott, der du dein sun den altvättern verhayssen hast, erbarm dich unser. O Got, der durch die propheten hast geweyssagt, verzeych uns. O Gott, der durch Johannem den tåuffer deinem sun den weg beraytet hast, bisz uns gnedig[8]. O herr Jesu Christe, der da Mariam, die rayne junckfraw zů ainer můtter erwőlet, gehailiget

[1] In den katholischen Ordnungen findet ein Beichtakt mit sakramentaler Absolution statt.

[2] Aus dem Ritus der katholischen Krankenkommunion, nur ohne Erwähnung der Maria, der Heiligen und der Priester (vgl. Dold, S. 61).

[3] Die katholische Krankenkommunion hat hier die Absolution in Form der Fürbitte ohne sakramentalen Charakter (vgl. Dold, S. 61).

[4] Dieser Teil stammt aus dem Ritus der letzten Ölung. Doch enthält dieser Ritus die sieben Bußspalmen (Ps. 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143); vgl. Dold, S. 67f. Die Antiphon ist identisch mit derjenigen des Rituale Basiliense (S. 87).

[5] Auch die Litanei stammt aus dem Ritus der letzten Ölung. Und zwar findet sich dort die Allerheiligenlitanei (Surgant, lib. 2, cons. 12; Dold, S. 69ff.; Rituale Basiliense, S. 87ff.; die Fassungen weichen in Einzelheiten voneinander ab; wir halten uns im folgenden im wesentlichen an das Rituale Basiliensis). Die obige Litanei ist eine evangelische Umbildung der Allerheiligenlitanei.

[6] Bis hierhin fast gleich wie die Allerheiligenlitanei.

[7] Die Allerheiligenlitanei enthält statt dessen die Anrufung (mit „Ora“ oder „Orate pro nobis“) der Maria, der Engel Michael, Gabriel und Raphael, aller Engel und Erzengel sowie aller „sancti beatorum spirituum ordines“.

[8] In der Allerheiligenlitanei: „Sancte Joannes Baptista ...“, „omnes sancti patriarchae et prophetae ...“.

und angenommen hast, erbarm dich unser[1]. O Gott, der du hast die apostel erfüllt mit dem hailigen gayst zů bekerung der wellt von irem unglauben und irrsalen, erbarm dich unser[2]. O Got, der du gestreckt hast die marterer und beychtiger, erbarm dich unser[3]. O Gott, der du mitt raynigkait hast begabt die keuschait und alle dein knecht und dienerin beklayt mit hailigkait und gerechtigkait, erbarm dich unser[4]. Herr, sey gnedig und schone unnser. Lasz ab dein zorn unnd begnad uns vor allen listen des teuffels, behůt unser brůder. Vor allem ubel behůt in. Vor hellischer peyn behůtt in[5]. Wir bitten dich durch deyn menschwerdung. Wir bitten dich durch dein creutz, sterben und leyden. Wir bitten dich durch dein aufferstentnusz und hymelfart. Wir bitten dich durch die sendung des hayligen gaysts[6]. Wir ermanen dich deiner barmherzigkait, o Gott, und des [!] angenemen fürbitte deins lieben suns Jhesu Christi[7]. Wir bitten dich, du wőllest uns verzeyhen unser sünd. Wir bitten, wollest eingiessen unnsern hertzen die gab des hailigen gaysts. Wir bitten, du wőllest disen brůder erlősen von aller geferligkait und im verleyhen gesundhait leybs unnd der seel unnd nach dem leben fůren in das ewig[8]." Den Abschluß bildet das Vaterunser und einige Versikel[9].

Daran schließt sich ein Gebet um die Heilung des kranken Bruders mit Berufung auf die Heilung des Königs Hiskia[10].

Darauf folgt die Verlesung der Leidensgeschichte nach Lk. 23, 33—46 und die Frage an den kranken Bruder, ob er den Tod willig annehmen, allen Widersachern verzeihen, selbst um Verzeihung bitten, bereit sein wolle, wenn Gott ihm wieder Gesundheit verleihe, als ein guter Christ dem Nächsten zu gut zu leben, und zum Wahrzeichen des begehre, sich „zů vereynigen mitt allen christen in empfahung der hochwirdigen sacramenten".

[1] Ohne Vorlage in der Allerheiliglitanei an dieser Stelle; vgl. jedoch die Anrufung der Maria vor den Engeln und Geistern.

[2] In der Allerheiligenlitanei werden die Apostel und Evangelisten einzeln und dann insgesamt genannt: „Sancte Petre . . .", „sancte Paule . . ."; „omnes sancti apostoli et evangelistae . . .".

[3] In der Allerheiligenlitanei folgen nach den Aposteln und Evangelisten folgende Kategorien: 1. omnes sancti discipuli Domini", 2. „omnes sancti innocentes", 3. „omnes martyres" (einzelne ausdrücklich genannt), 4. „omnes sancti pontifices et confessores" (= Beichtiger) und „omnes sancti doctores" (einzelne ausdrücklich genannt).

[4] In der Allerheiligenlitanei schließen sich an die genannten Kategorien die folgenden an: 1. „omnes sancti sacerdotes et levitae", „omnes sancti monachi et eremitae" (einzelne ausdrücklich genannt), 2. „omnes sanctae virgines et viduae" (einzelne ausdrücklich genannt).

[5] So ähnlich in der Allerheiligenlitanei.

[6] So ähnlich in der Allerheiligenlitanei.

[7] Ohne Vorlage in der Allerheiligenlitanei.

[8] So ähnlich in der Allerheiligenlitanei.

[9] Dieser Abschluß entspricht dem Ritus der letzten Ölung.

[10] Entspricht ebenfalls dem Ritus der letzten Ölung.

Nach einem weitern Vaterunser folgt die Verlesung der Einsetzung des Abendmahls nach 1. Kor. 11, 23—26.

Dann folgt die Darreichung der Elemente mit den Spendeformeln: „Der ungezweyffelt glaub, so du hast in den todt des leybs Christi, sey dir dienlich zů dem ewigen leben“[1], „Der glaub, den du hast in das vergossen blůt Christi, des widergedechtnusz du haltest, sey dir nutz zů abnemung der pein und schuld deiner sünd“.

Dieser Darreichung der Elemente schließen sich an eine Ermahnung an den Kranken, als Glied des Leibes Christi gewiß zu sein im Glauben an die Auferstehung, und eine zusammenfassende „gesegnung“.

5

Noch im Jahre 1526 erschien die Basler Agende in neuer Auflage unter dem Titel: „Form und gstalt, wie der kinder tauff, des Herren nachtmal und der krancken heymsůchung jetz zů Basel von etlichen predicanten gehalten werden; die warheyt bleybt ewig; MDXXVI[2].“

Nach der Titelbordüre zu schließen, stammt der Druck aus der Offizin des Thomas Wolff in Basel[3]. Dieser Umstand macht es wahrscheinlich, daß das Büchlein erst erschienen ist, nachdem im Juli 1526 der Basler Rat das Druckverbot für Oekolampadische Schriften aufgehoben hatte[4].

Den Formularen geht eine kurze Vorrede an den „lieben christlichen leser“ voraus. Diese Tatsache zeigt, daß die Ausgabe — wie wohl auch schon die erste — nicht für den liturgischen Gebrauch durch die Basler Pfarrer bestimmt war[5], sondern für die Erbauung der Gemeindeglieder und die Ausbreitung der Reformation. Dem entspricht auch der Inhalt der Vorrede — als Verfasser haben wir uns entweder den Drucker oder Oekolampad oder einen der andern Basler Pfarrer zu denken —: man solle sich nicht daran stoßen, daß die vorliegenden Formulare der bisherigen kirchlichen Übung nicht gemäß seien; Gott habe es gefügt, daß die Kirchenbräuche seit der Apostelzeit in den einzelnen Gemeinden verschieden gewesen seien, damit dadurch bei den Gutherzigen die Erkenntnis christlicher Freiheit, ohne daß

[1] Im Ritus der katholischen Krankenkommunion: „Corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi sit tibi viaticum ad vitam aeternam“ (Dold, S. 62).

[2] Bibliogr. Nr. 135.

[3] Einzelne Teile der Titelbordüre sind dieselben wie bei Oek.s „De libero arbitrio...“ von 1524 (Bibliogr. Nr. 101) und bei Capitos „Kinderbericht“ von 1527; diese beiden Drucke sind aber ausdrücklich als Drucke Wolffs bezeichnet.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 412.

[5] Im Gottesdienst gebrauchte der Liturgus wohl eine handschriftliche Vorlage. Eine solche handschriftliche Basler Liturgie aus etwas späterer Zeit ist uns erhalten: sie war in der Kirche von St. Leonhard im Gebrauch und ist auf Pergament geschrieben (Staatsarchiv Basel, Kirchenarchiv, E 5).

der Liebe Eintrag geschehe, gemehrt werde; so dienten gewiß auch die vorliegenden Formulare dem Leser und andern zur Besserung[1].

An erster Stelle steht das Formular für die Taufe. Gegenüber dem Taufformular der ersten Ausgabe finden sich nur ganz unbedeutende Veränderungen. Die wichtigsten sind, daß gleich nach der ersten Frage des Eingangs eine zweite Frage nach dem Namen des Kindes hinzugefügt ist, und daß am Schlusse das „Gloria" fehlt.

Eine wesentliche Neuerung der zweiten Ausgabe ist dagegen, daß sie das Formular eines Gebetes vor der Predigt bringt, nämlich: „ein ermanung und offen beicht vor der predig". Diese offene Beichte lautet: „Ich armer sünder bekenn mich Gott, dem almåchtigen, das ich leyder vil gesündt hab und mich in sünden also verdiefft und verderbt, das ich mein sünd und sündtlich leben noch erkenn noch beweyn gnůgsamlich; darumb, almåchtiger Gott, ein vatter alles trostes, ich bitt dich, du wȯllest mit mir thůn nit nach der vile meiner sünd, sunder nach deiner manigfeltige barmhertzigkeit, unnd send mir zů dein heyligen geyst inn verkündung deynes worttes, damit ich kumm zů erkantnüsz meiner sünd und sündtliches lebens, mȯg mich warlich demütigen, dich in warheit sůchen und in den trȯstliche zůsagungen in unserem herren Jesu mein hertz und conscientz zůfriden stellen; und, o herr Jesu Christe, meyn erlȯser, ich bitt dich durch dein bitter sterben und leiden, das du wȯllest sein mein fürbitter und mitler bey Gott, deinem hymelischen vatter, und mit deiner gerechtigkeyt und onschuldt vertretten meyn sünd unnd boszheit; darzů verleich mir nit allein zů hȯren das wort, sunder auch des im hertzen zů behalten und darnach zů leben; amen". Darauf folgt die Aufforderung: „sprechet ein Paternoster"[2].

Darauf folgt der „brauch zů reichen die heiligen sacrament des leybs und blůts Christi". Auch da finden sich wenig Änderungen: erstens wird bei der Erwähnung des Altars nichts mehr von angezündeten Kerzen gesagt; zweitens finden sich hinter Jes. 53, 1—7 die Texte 1. Kor. 11, 23—34, 2. Kor. 5, 14—21, Phil. 2, 5—11, Ps. 22 und hinter Mt. 27, 35—50 die Texte Mk. 15, 24—38, Lk. 23, 33—46, Joh. 19, 17—30 als Wechselstücke[3].

Im „brauch in der heymsůchung der krancken" endlich finden sich zwei Erweiterungen. Zunächst ist zwischen das Vaterunser und die Verlesung

---

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 356.

[2] Abgedr. bei Smend a. a. O., S. 214, Anm. 1. Nach Surgant folgte in der katholischen Kirche der offenen Beichte häufig ein Paternoster und ein Ave Maria (lib. 2, consid. 6). — Die „offene schuld" erscheint schon seit 1524 in den Straßburger Formularen an der Spitze der deutschen Messe (vgl. Smend a. a. O., S. 126 u. 138 und die Würdigung dieser Tatsache durch Robert Will in: Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 1929, S. 481ff.). Im Übrigen siehe unten S. 494.

[3] Vgl. oben S. 436a, Anm. 1. Weitere kleinere Verschiedenheiten siehe bei Smend a. a. O., S. 214ff.

von 1. Kor. 11, 23—26 das Apostolikum eingeschoben: „hierumb so bezeügstu dich auch eins glaubens seyn, den die christlich kirch durch die gantz welt bekent, wie sy in von den apostel entpfangen". Sodann ist die Schlußermahnung an den Kranken, gewiß zu sein im Glauben an die Auferstehung, durch den Hinweis auf die Verheißungen der Propheten und Apostel und das „allerkrefftigst unnd gnügsamest verdienst" des Leidens Christi ausgebaut.

6

Noch im gleichen Jahre 1526, aus dem die eben besprochenen Agenden stammen, wurde der evangelische Gottesdienst zu Basel durch die Aufnahme des Gemeindegesanges erweitert.

Mit dem Jahre 1523 nahm das evangelische Kirchenlied seinen Anfang, und schon im Jahre 1524 hatte es seinen Platz in den evangelischen Gottesdiensten Straßburgs erobert. Die zahlreichen Straßburger Agenden aus den Jahren 1524, 1525 und 1526 geben uns über die Lieder, die gesungen wurden, einen erschöpfenden Aufschluß. Das in drei Teilen erschienene „Theütsch kirchenampt mit lobgsengen und göttlichen psalmen, wie es die gemeyn zů Straßburg singt unnd halt" von 1525 und das im gleichen Jahre veröffentlichte „Straszburger kirchenampt, nemlich von insegung der eeleüt, vom tauf und von des Herren nachtmal, mit ẹtlichen psalmen" z. B. enthalten folgende Lieder[1]: Ps. 1—8 in der Umdichtung Ludwig Oehlers, Ps. 10 in den Umdichtungen Wolfgang Dachsteins („Der töreeht spricht: es ist kain Got") und Michael Stiefels („Dein armer hauff, Herr, thut klagen"), Ps. 12 in den Umdichtungen Luthers („Ach Gott von hymel sich darein") und Matthäus Greiters („Ach Got, wie lang vergissest mein"), Ps. 14 in der Umdichtung Luthers („Es spricht der unweysen mund wol"), Ps. 15 in der Umdichtung Dachsteins („O Herr, wer wirt wonunge hon"), Ps. 51 in der Umdichtung Greiters („O Herre Gott, begnade mich"), Ps. 67 in der Umdichtung Luthers („Es wollt uns Gott genedig seyn"), Ps. 71 in der Umdichtung Heinrich Vogtherrs („Herr Gott, ich traw allein uff dich"), Ps. 73 in der Umdichtung Vogtherrs („Gott ist so gůt dem Israhel"), Ps. 113 in der Umdichtung eines Unbekannten („O ir knecht, loben den Herren"), Ps. 119 in den Umdichtungen Greiters („Es seind doch selig alle, die" und „Hilff, Herre Got, dem deinen knecht") und in der Umdichtung eines

[1] Vgl. dazu: 1. Philipp Wackernagel: Das Deutsche Kirchenlied, 1841, S. 731f.; 2. Philipp Wackernagel: Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes im XVI. Jahrhundert, 1855, S. 72ff.; 3. Philipp Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts, 3. Bd., 1868. 4. Smend a. a. O., S. 123ff.; 5. Friedrich Hubert: Die Straßburger liturgischen Ordnungen im Zeitalter der Reformation, 1900; 6. Théodore Gérold: Les plus anciennes mélodies de l'Eglise protestante de Strasbourg et leurs auteurs, 1928.

Unbekannten („Wol den, die styff sind uff der ban"), Ps. 124 in den Umdichtungen Luthers („Wer Gott nicht mit uns diese zeyt") und Justus Jonas' („Wo Gott, der Herr, nicht bey uns helt"), Ps. 125 in der Umdichtung Greiters („Nun welche hie ir hoffnung gar"), Ps. 128 in der Umdichtung Luthers („Wol dem, der ynn Gottes furcht steht"), Ps. 130 in der Umdichtung Luthers („Ausz tieffer not schrey ich zu dir"), Ps. 137 in der Umdichtung Dachsteins („An wasserflüssen Babilon"), den Dekalog in der Umdichtung Luthers („Dis sind die heylgen zehn gebott"), das Magnifikat in der Umdichtung Symphorian Pollios („Meyn seel erhebt den Herren meyn"), das Unservater in der Umdichtung Pollios („Vatter unser, wir bitten dich"), das Glaubensbekenntnis in der Umdichtung Luthers („Wyr gleuben all an eynen Gott"), das mittelalterliche Pfingstlied vom heiligen Geist in der Erweiterung Luthers („Nu bitten wyr den heyligen geyst"), das mittelalterliche Lied auf das Altarsakrament in der Erweiterung Luthers („Gott sey gelobet und gebenedeyet"), endlich die Antiphon: „Jesus, der hat uns zügeseit" unbekannter Herkunft.

Mit diesem in Straßburg eingeführten Gemeindegesang wurden auch die Evangelischen Basels bekannt[1], und sie unternahmen es nun, ihm auch im evangelischen Gottesdienst ihrer Stadt einen Platz zu erobern[2].

Ohne Zweifel bildeten die Predigten über den Psalter, die Oekolampad etwa seit dem Sommer 1525 hielt, eine wichtige Voraussetzung dieser Bemühungen. So führte er etwa über Ps. 77 aus, in den Zusammenkünften der Gläubigen seien „psalmi et spirituales cantiones" mit lauter Stimme zu singen, damit der Nächste zum Lobe Gottes aufgerufen werde[3]. Diese Worte dürften in der Passions- oder Osterzeit 1526 gesprochen worden sein. Gerade in dieser Zeit aber wurde der erste Versuch unternommen, den Gemeindegesang zu verwirklichen. Am 9. April 1526 berichtet nämlich Oekolampad an Zwingli: in diesen Ostertagen — Ostern fiel auf den 1. April — habe die Gemeinde „psalmos" gesungen, doch sei ihr vom Rat ein Verbot auferlegt worden[4].

Darauf wandte sich Oekolampad in einem Gesuch um Gestaltung des deutschen Kirchengesangs an den Rat. Das Lob Gottes werde am vollkommensten gepriesen, führte er aus, so es von Herzen in Einhelligkeit und Freuden gesungen werde, wie es in den Psalmen dargetan sei. Wenn Gott das Gebet, das ein jeder für sich selbst in der Stille bete, angenehm sei,

[1] Der Karthäuser Georg Carpentarii nennt die in Basel eingeführten Lieder ausdrücklich „psalmos rythmicos in lingua vernacula apud Argentinam tralatos" (Basler Chroniken, Bd. 1, S. 411).

[2] Vgl. dazu Christoph Johann Riggenbach: Der Kirchengesang in Basel seit der Reformation, in: Beiträge zur vaterländischen Geschichte, Bd. 9, Basel 1870, S. 327ff.

[3] Vgl. oben S. 415 f.

[4] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 348; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 466; vgl. auch den Bericht des Karthäusers, Basler Chroniken, Bd. 1, S. 411.

so sei ihm noch angenehmer, wenn viel miteinander beteten, und am allerangenehmsten sei es ihm, wenn solches mit Freuden und mit öffentlichem Bekennen dem Nächsten zugut geschehe. Es stehe nirgends, daß nur die Priester und Klosterleute singen sollten; es sei vielmehr allen geboten. So habe man in den vergangenen Ostertagen in etlichen Pfarr- und Klosterkirchen Basels solchen Psalmengesang angefangen — er selbst habe es nicht befohlen, aber auch nicht verhindert —, und vielen Leuten seien dabei vor Freude und Andacht die Augen übergegangen wie den Kindern Israel bei der Wiedererbauung Jerusalems; „und gewisz ist es, szo man mit warer andacht wurd singen, szo wurd das reich Gottes nit [wit] sein, dan szo vil guttes mag darusz entspringen". Nun habe aber der Rat solches Werk verboten, vielleicht weil er nicht richtig berichtet gewesen sei. Darum bitte er ihn, folgendes zu bedenken: der Psalmengesang sei erstens ein Werk der Engel, die Gott allzeit lobten, und darum ein Werk, das wir in Ewigkeit begehren sollten zu üben; er sei zweitens eine Erquickung des Geistes, indem er diesen aus Sorge und Mühsal herausreiße; er halte drittens viele beim Gebete fest, die sonst, da ihnen die Zeremonien nichts mehr sagten, aus der Kirche eilten, ohne das Gebet abzuwarten; viertens sei er eine gute Anreizung, das Wort Gottes eifriger zu hören; endlich trage er auch zur Abstellung vieler Üppigkeit und Leichtfertigkeit bei. So möchten die gnädigen Herren, die Ehre Gottes bedenkend, den Psalmengesang gestatten. Er, Oekolampad, könne jedenfalls nicht aufhören, auf der Kanzel so von der Sache zu reden, wie ihm die Heilige Schrift dazu Gelegenheit gebe; verharre nun der Rat bei seinem Verbot, so könnte dadurch viel Unwillen entstehen. Nichts sei jedoch so gut, daß nicht Unrat daraus folgen könne. Darum sei auch der Psalmengesang nur mit gewissen Vorbehalten zu gestatten: erstens dürften die Lieder nicht gebraucht werden in Völlereien und zu Leichtfertigkeit, sondern nur zur Ehre Gottes; sonst seien sie Gotteslästerung; zweitens sollte der Psalmengesang nur in den Kirchen, in denen evangelischer Gottesdienst stattfinde, geübt werden, aber nicht zu Leid und Trotz da, wo man ihn nicht wünsche; drittens sei durch ein Mandat zu verkünden, daß der Psalmengesang nicht durch mutwillige Buben „mit heulin oder plerren" gestört werde[1].

Eine Antwort des Rates erfolgte zunächst nicht. Oekolampad dagegen fuhr fort, in seinen Predigten über den Psalter gelegentlich auch das Heilsame des Psalmengesangs zu preisen. Die Altgläubigen fürchteten, es könnte dadurch wiederum zu einem Versuch des Psalmensingens kommen und erwirkten ein neues Verbot des Rates; dieses wurde von Haus zu Haus

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 417; Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 470. Daß Oek. in seinem Gesuch nur das Psalmensingen von Ostern, nicht dasjenige vom August erwähnt, macht es überaus wahrscheinlich, daß das Gesuch sich an das Psalmensingen von Ostern anschließt und vor dem 10. August geschrieben ist.

bekanntgegeben. Doch es bewirkte das Gegenteil: am 10. und 12. August wurden, wenigstens zu St. Martin, aufs neue „psalmodiae Germanicae" von der Gemeinde gesungen[1]. Am 15. August, am Tage von Mariae Himmelfahrt, wurde sogar versucht, den Festgottesdienst im Münster durch das Hervorbrechen mit einem evangelischen Psalm zu stören; und nur durch eine überraschende Änderung des liturgischen Programms konnte der Anschlag vermieden werden[2]. Da ließ sich der Rat auf Unterhandlungen mit den Evangelischen ein und gestattete ihnen, wie sich der Karthäuser Chronist ausdrückt, „quod deinceps in certis templis hanc suae praesumtionis novitatem continuare possint"[3].

Was den Einbau des Gemeindegesangs in den Gottesdienst betrifft, so wurde jedenfalls während der Austeilung des Abendmahls gesungen: „dum communio fit, cantat plebs psalmodias vernaculas", berichtet Oekolampad selbst in der Darstellung einer Basler Abendmahlsfeier, die er etwa im Jahre 1527 an den Schaffhauser Reformator Erasmus Ritter richtet[4]. Doch dürfen wir annehmen, daß auch die Predigt vom Gesang der Gemeinde eingerahmt war[5]. Bestimmte Lieder, die gesungen wurden, werden nicht genannt; doch wissen wir aus den Psalmenpredigten Oekolampads, daß die Umdichtungen der Psalmen 10 und 137 seiner Gemeinde bekannt waren[6].

7

Aus der Osterzeit 1526 ist uns zum erstenmal auch die Einsegnung einer Ehe in einer von der bisherigen Form abweichenden Weise durch Oekolampad bezeugt.

Es verhält sich damit folgendermaßen: ein gewisser Konrad Wagner —

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 420; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 518; Basler Chroniken, Bd. 1, S. 411.

[2] Basler Chroniken, Bd. 1, S. 411 f.

[3] Basler Chroniken, Bd. 1, S. 412; vgl. auch Oek. an Pirkheimer im Febr. 1527: „quin et psalmodias Germanicas plebs ipsa coepit cantare, et approbavit senatus" (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 465).

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 499.

[5] Die Gesellen, die den katholischen Festgottesdienst im Münster am 15. Aug. 1526 stören wollten, hatten verabredet „in principio sermonis seu sub novis" (d. h. bei den Kanzelabkündigungen) mit einem Lied hervorzubrechen (Basler Chroniken, Bd. 1, S. 412); und Bonifacius Amerbach schreibt am 1. Aug. 1527 ganz allgemein: „plebs eodem [= Oecolampadio] authore in templis suis psalmos, hosque in Germanicam linguam versos, ululat" (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 505); auch wenn Oek. das erste tumultuöse Aufbrechen des Psalmengesangs nicht selbst veranlaßt hat, so kann er doch wegen seiner Ausführungen in den Psalterpredigten und wegen seiner Eingabe an den Rat als der eigentliche Urheber des Gemeindegesangs in der Basler evangelischen Kirche bezeichnet werden.

[6] Siehe oben S. 411 u. 416.

er stammte, wie es scheint, aus der den Grafen von Lupfen unterstehenden elsässischen Herrschaft Hohlandsberg — wandte sich mit dem Anliegen an Oekolampad, er möchte seine Ehe mit Agnes Sutter, einer Base seiner verstorbenen Frau, zu St. Martin in Basel „in mittailung unsers gebetts", wie Oekolampad sich ausdrückt, bestätigen. Obwohl eine solche Ehe nach kanonischem Recht nicht gestattet war, stellte Oekolampad fest, daß sie von der Heiligen Schrift aus nicht verboten sei, hätte es jedoch lieber gesehen, wenn der Mann seine Ehe „for seiner kilchhore" hätte bestätigen lassen. Weil aber gute Freunde in ihn drangen, entschloß er sich schließlich, dem Wunsche Wagners zu entsprechen, und vollzog am 18. April 1526 in Anwesenheit verschiedener Zeugen „zu fruwer tagzeit in s[ant] Martins kirchen zu Basell" die „eebestettigung" „nach christenlichem brauch und ordnung mit seiner und irer offentlicher bekantnusz und mein und ander gebett", daß ihnen Gott Gnade verleihe[1].

Der Wortlaut dieses von Oekolampad selbst stammenden Berichtes läßt es allerdings fraglich erscheinen, ob für diese Trauung schon eine fest fixierte Trauordnung vorlag. Auch in den beiden gedruckten Basler Agenden vom Jahre 1526 findet sich jedenfalls kein Trauformular.

Auch der Bericht Oekolampads vom Februar 1527 an Pirkheimer: „nuptiis bene precamur"[2] bestätigt wohl, daß die Basler Reformationspfarrer Ehen einsegneten, enthält aber ebenfalls keine Aussage darüber, ob eine feste liturgische Ordnung vorlag. Etwas positiver in dieser Hinsicht könnte allenfalls ein Bericht Bonifacius Amerbachs vom 1. August des nämlichen Jahres gedeutet werden: „Oecolampadius ... modum initiandi matrimonii baptizandorumque puerorum proprium habet, non solum in hoc, quod omnia Germanice peraguntur, sed etiam in ceteris a solemnitatibus hactenus observatis discrepantem"[3].

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 561.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 465.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 505.

Siebzehntes Kapitel

Kleinere Arbeiten, Kundgebungen und Aktionen

1

Zur Auseinandersetzung Oekolampads mit den Altgläubigen gehört seine Beteiligung an der Schrift: „Was miszbreuch im wychbischofflichem ampt".

Am 19. Oktober 1526 sandte Oekolampad ein Manuskript an Zwingli mit der Bemerkung, der Verfasser bitte ihn, für den Druck seines Werkchens besorgt zu sein; wegen der in Basel bestehenden Zensur werde jedoch die Drucklegung in Basel kaum in Betracht kommen; und doch könnte es für die Kirche von Wert sein, „tantorum nebulonum imposturas" zu entdecken; so schicke er die Handschrift nach Zürich, ob sie vielleicht Christoph Froschauer oder ein anderer drucke; der Verfasser sei ein „vir bonus", doch wolle er anonym bleiben; es solle mit der Schrift den Weihbischöfen von Konstanz und Freising, Melchior Fattlin und Augustinus Marius, ein Geschenk dargebracht werden, damit sie wenigstens in Wut versetzt würden, wenn sie sich nicht belehren lassen wollten[1].

Die These der Schrift ist, daß alle Weihen, die die Weihbischöfe vornähmen, nicht von Gott geboten, sondern um Geldgewinnes willen von Menschen erfunden worden seien. Ihr Verfasser ist wahrscheinlich Tilman Limperger, der der Reformation zugefallene Basler Weihbischof[2].

In Zürich scheint keine Lust vorhanden gewesen zu sein, das Werkchen zu drucken. Wenigstens verlangte es Oekolampad am 30. Oktober 1526 zurück[3]. Schließlich erschien es dann doch bei einem Basler Drucker, bei Thomas Wolff, allerdings erst unter dem Datum des Jahres 1527[4].

An der Spitze trug es ein Vorwort Oekolampads an die christlichen Leser. Wer durch den Glauben Christo eingeleibt sei, wird darin ausgeführt, der könne nicht von erkannter Wahrheit abstehen. Hier liege nun ein Büchlein vor, „ungezweyfelt eins wolerfarnen mans der gschrifft und weltlauffs; der hat den weihbischoffen in ir handtierung gesehen und mit aller zucht, was mangel in irem ampt, entdecket". Wer nun nicht selbst betrogen sein wolle und ebensowenig wolle, daß andere betrogen würden, dem könne

---

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 436; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 542.
[2] Vgl. dazu Joachim Birkner: Augustinus Marius, 1930, S. 45ff.
[3] Oek.-Br., B. 1, Nr. 439; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 544.
[4] Bibliogr. Nr. 146.

dieses Büchlein nicht mißfallen. Ja, auch die Weihbischöfe müßten es, wo sie nicht sich selbst suchten, billig loben. Es sei allerdings zu erwarten, daß sie sich eher mit leerem Geschrei dagegen erhöben und den alten Brauch der Kirche vorschützten. Denen möge gesagt sein: „Christus, unser meyster, ist nit die gewonheyt, aber die warheit, auch die ware kirch und gemeyne Gottes würdt nit wǒllen sein ein deckmantel der lügen, würd auch nit loben, das eynicherley sach hǒher dann die warheit gehalten werd; hierumb wer mit der warheit dran ist, würd nit wider die christlich kirch sein"[1].

2

Schon in der Zeit vor 1529 bahnten sich mitten in allen andern Geschäften auch die Beziehungen Oekolampads zu Landgraf Philipp von Hessen an. Sie dürften durch Herzog Ulrich von Württemberg vermittelt worden sein.

Herzog Ulrich von Württemberg stand durch seine Herrschaft Mömpelgard mit Basel in naher Berührung; am 24. Juni 1524 wurde er sogar ins Basler Bürgerrecht aufgenommen. So kam es auch zu einer Verbindung mit Oekolampad. Am 9. Oktober 1524 schrieb Zwingli darüber an den Basler Reformator, er habe gehört, der Herzog von Württemberg habe ihn sich „in usum evangelii" verbunden; wenn sich Ulrich wirklich aus einem Saulus in einen Paulus verwandelt habe, so könnte man mit ihm über Dinge in Verhandlungen treten, die für die christliche Sache von größter Bedeutung sein könnten[2]. Im übrigen vernehmen wir, daß der Herzog einen Teil der Psalmenpredigten Oekolampads „patulis auribus ac corde syncero" gehört habe[3]. Im August 1526 verkaufte er jedoch die Herrschaft Mömpelgard an seinen Bruder Georg und siedelte an den Hof des Landgrafen Philipp über.

Doch der Verkehr mit Oekolampad wie mit Zwingli setzte sich fort. Am 2. Februar 1527 kann Oekolampad an Zwingli melden: der Herzog habe ihm geschrieben und lasse auch Zwingli grüßen; vom „minister" — gemeint ist vielleicht der herzogliche Sekretär Johannes Kornmesser — wisse er, daß sie täglich ihrer, der Schweizer Reformatoren, gedächten; Landgraf Philipp solle „evangelii promovendi ferventissimus princeps" sein; in der Abendmahlsfrage jedoch schwanke er noch; er, Oekolampad, sei auf den Rat der Straßburger hin entschlossen gewesen, ihm einiges zu schreiben, „si fortassis Dominus cor eius aperire dignetur"; „non est enim tyrannus et mihi non male velle dicitur"; nun müsse er, Oekolampad, aber zunächst Pirkheimer antworten; doch solle dadurch der Plan, an

[1] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 435.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 223; Corp. ref., Bd. 95, Nr. 347.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 993.

Philipp zu schreiben, nicht endgültig vereitelt werden[1]. Vom Anfang April liegen Briefe des Herzogs wie seines Sekretärs an Zwingli vor; wir entnehmen ihnen, daß Ulrich ganz von Zwingli erfüllt ist, daß Luthers Schrift: „Das diese wort Christi“ das Tagesgespräch am landgräflichen Hofe bilden und daß Ulrich dankbar wäre, die neuesten Schriften der Schweizer Reformatoren zu erhalten[2]. In der Tat nahm Theodor Bibliander, als er im Juni 1527 seine Reise von Zürich und Basel nach Schlesien antrat, Zwinglis und Oekolampads Antworten auf Luthers Angriff vom Frühjahr mit und überreichte sie auf der Durchreise in Kassel den beiden Fürsten Ulrich und Philipp samt eigenhändigen Briefen der Reformatoren[3]. Noch bevor Bibliander in Kassel eingetroffen war, war ein weiterer Brief Kornmessers an Oekolampad abgegangen; darin war aufs neue die Geneigtheit Ulrichs den beiden Schweizern gegenüber bezeugt; am 14. Juli berichtet Oekolampad darüber an Zwingli[4].

Unter solchen Voraussetzungen geschah es — die Zusammenhänge sind nicht bis ins einzelne hinein durchsichtig —, daß Oekolampad die Schrift: „Das erst capitel des propheten Jeheskiels, uszgelegt durch Joannem Ecolampadium: von dem ampt der oberen und der underthonen“ herausgab und sie unterm Datum des 12. August 1527 dem Landgrafen Philipp von Hessen widmete[5].

Da der Landgraf, führt Oekolampad in der Widmung aus, hochberühmten Fleiß trage, die göttliche Wahrheit nicht allein zu erforschen, sondern auch in seinem Land und seinen Herrschaften zu pflanzen, so schreibe er ihm dieses Büchlein zu, in der Hoffnung, der Landgraf werde daraus wohl ermessen, wie freventlich und unwahr einige Mißgönner seine Lehre von der Obrigkeit darstellten und damit Fürsten und Herren gegen ihn und das Evangelium erbitterten. „Ausz dem gesicht des heiligen propheten Jehezkiels“ bringe er nämlich hervor „die eigenschafft und das ampt der herren und irer underthonen“, und so werde man sehen, „das ich die künigliche strasz wander und im nit zů vyl oder zů wenig thů“. Einerseits halte er es nämlich nicht mit den päpstlichen Heuchlern, die die Menschengebote höher stellten als die göttlichen und damit Gott aus seinem Reich vertrieben. Andrerseits lehne er aber auch die Ketzerei der Wiedertäufer ab, die behaupteten, ein Christ dürfe das Schwert nicht führen oder brauchen. Vielmehr halte er solche Herren, die in Beschirmung von Witwen und Waisen, in Vollstreckung von Urteil und Gerechtigkeit, in Strafung

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 461; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 586.

[2] Corp. ref., Bd. 96, Nr. 603a, 604.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 496.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 500; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 635.

[5] Bibliogr. Nr. 144; am 18. Aug. wurde die Schrift, ohne Zweifel noch im Manuskript, Zwingli zur Durchsicht vorgelegt (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 510; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 642).

von lasterhaften Menschen, in Ausrottung abgöttischer Greuel, in Mehrung des Friedens und des wahren Lobes Christi und seines Evangeliums ihres Amtes warteten, nicht allein für Christen, sondern für besser denn gemeine Christen und für wunderbarliche Freunde und treue Werkzeuge Gottes. Und in diesem Sinne sei auch, wie er zuversichtlich glaube, des Landgrafen „gemůt auff das christenlichst gesinnet"[1].

Dann folgt nach Abdruck des deutschen Textes von Hes. 1, 1—28 die Auslegung Oekolampads.

„Dise vision des ersten capitels des heiligen propheten Jeheskiels" sei sehr schwer zu verstehen, und darum hätten auch etliche der alten Hebräer ihre Lektüre denen, die noch nicht dreißig Jahre alt seien, verboten. Aber gerade die Schwierigkeit der Sache sollte „uns ein anreitzung sein, das wir mit allem fleisz den rucken darhinder legten, damit wir sie versteen mȯchten"; denn die Schrift sei nicht dazu da, daß sie uns dunkel bleibe, sondern daß wir „mit forcht unnd anrůffung Gottes" seinen Willen darin erlerneten und unser Leben darnach einrichteten. Des nähern sind es vier Dinge, die Oekolampad in der Vision des Propheten enthalten findet, erstens in den Tieren die Eigenschaften der Herren, zweitens in den Rädern die Eigenschaften der Untertanen, drittens im Firmament die Engel und viertens im „Hasmal" Christum[2].

Zunächst die vier Tiere als Darstellung der Obrigkeit (V. 5—14). Gewiß könne man die vier Tiere auf die vier Königreiche der Babylonier, Perser, Griechen und Römer auslegen; das sei das historische Verständnis. Aber dem geistlichen Verstand nach stellten die vier Tiere dar, wie die Regierenden überhaupt beschaffen sein sollten, „es seyen engel, fürsten, prediger, leerer, oder auch in einem jeden menschenn die verstendig seel". Und zwar sei das erste, was wir lernten, daß alle Obrigkeit von Gott sei, „es sey gleich im himmel ein engel, in der kirchen ein prediger, im land ein fürst, in der statt ein regierer, im hausz ein hauszvatter, im leib ein seel". Wenn also die Pfaffen und Bischöfe Gebote außerhalb des Wortes Gottes machten, „zů bannen und conscientz verstricken", so sei solche Gewalt nicht von Gott, sondern vom Teufel. Gewiß sei auch des Teufels Gewalt aus Gott, aber dennoch dürfe seinem Willen und Einblasen nicht stattgegeben werden wider das Wort oder wider den Willen Gottes. Zweitens lehre die Vision dadurch, daß sie die Tiere den Menschen gleich stelle, daß alle Gewaltigen, obschon sie der Gewalt nach Gottes Bildnis trügen, ihrer Natur nach hinfällig seien „und nit bestendig, haben nichts für sich selbs, mȯgen iren gwalt auch nit behalten, gleichwie ein nackender mensch, der ist bald geschȧdiget". „O das die gewaltigen da [!] bedȧchten, so würden sie sich vyl anders halten gegen ieren armen underthonen; sie werden geborn wie die

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 506.

[2] „Das erst capitel . . .", fol. A4—Cvo.

armen, dörffen auch pfleg, ja meer pfleg dan die armen, sterben ja gmeincklich schmertzlicher und erbermlicher den die armen; sie werden auch vor Gott ebensowol und strenger gerichtet als ander armen." Ein dritter bedeutsamer Punkt sei, daß die Tiere vier Angesichter hätten. Das Menchenangesicht wolle sagen, daß die Fürsten gute Räte um sich haben sollten, solche, die „das reich Gottes, das ist: die erkantnüsz Gottes durch unsern herren Jesum Christum, und ein neüw christlichs leben zům ersten sůchen", solche, die nicht zuchtlos — als „füller, zůsauffer, hůrer, eebrecher, junckfrauwschwecher" — und vergeuderisch lebten, sondern treu und auf das allgemeine Wohl bedacht seien. Das Löwenangesicht weise darauf hin, daß die Fürsten und ihre Räte frei von Furcht sein sollten; es sei allerdings zu unterscheiden zwischen „tyranney unnd groszmůtigkeit"; ein Tyrann achte der Seinen nicht, schließe Freundschaft und Bündnis mit Fremden und hasse die Ehrbarkeit; „das widerspil ist bey einem adelichen natürlichen herren, der heyet sein arme leüt als ein roszmarin garten, wolt sie gern alle reich machen, will sein sach mit redlicher dapfferkeit hinauszfůren, geselt sich zů frummen und gotsförchtigen und ist dannocht sein feinden und allen ongerechten ein groszmůtiger onverzagter löw". Das Angesicht des Ochsen sodann bedeute, daß das Amt der Obrigkeit ein Amt der Arbeit und der Sorge sei; auch diejenigen, die der Fürst in seinen Dienst nehme, sollten arbeiten können; „köstlich, weich leüt richten es nit ausz; dann es geet nit mit schlaffen zů". Durch das Angesicht des Adlers endlich werde abgebildet, daß der Fürst weitblickend sein soll; z. B.: „so das volck so gantz waffenlosz ist, würt es weich, weybisch und entlich zů kriegen onnütz ...; item so es däglich kriegsübung brauchte unnd rottierung, so würd es auffrůrig"; zum Weitblick eines Fürsten gehöre auch, daß er achte auf unehrliche Bräuche, wie Wucherei und Falschmünzerei, und daß er Kundschaft habe von seinen Feinden, damit er nicht jählings überfallen werde. Aber nicht nur der weltlichen Obrigkeit gälten die vier Angesichter, sondern auch der geistlichen: die Prediger sollten Erkenntnis des wahren Wortes Gottes haben, sie sollten stark sein wie Löwen — „es erfordert das wort Gottes ein herlichen man" —, sie sollten tüchtig arbeiten, besonders auch in Erforschung der Schrift, und sie sollten endlich weitblickend sein, die falschen Propheten zu erkennen und die ihren Schafen zuträgliche Weide. Ebenso sei die Aufgabe des Hausvaters seinem Hause und die Aufgabe jedes einzelnen seinem Fleische gegenüber in den vier Angesichtern abgebildet. Die vierte Eigenschaft der Tiere sei sodann, daß sie vier Flügel hätten; das bedeute, daß die, die mit einem Amte betraut seien, geschwind sein sollen: „wo die ordnung von Gott ist oder man seinem geheisz lebt, so geet man nit allein, ja man fleücht wie ein leichts vögelein". Ähnlich redet Oekolampad von der fünften, sechsten und siebenten Eigenschaft der Tiere[1].

[1] „Das erst capitel ...", fol. C^{vo}—$F2^{vo}$.

Nachdem er so aus den Tieren in V. 5—14 das Amt der Obrigkeit entwickelt hat, legt er aus den Rädern in V. 15—21 die Aufgabe der Untertanen, „sie seien geistlich oder weltlich“, dar. Und zwar findet er auch in den Rädern sieben Eigenschaften, die ihm bedeutsam erscheinen. Daß die Räder z. B. „gleich in vier ort und also rundt“ seien, bedeute, „das in dem volck soll sein gleiche messigkeit und gleich tragung der burden, doch einem jeden, nachdem es im zůsteet“. Und daß ein Rad im andern sei, habe den Sinn, daß die Untertanen durch die Liebe ineinander gefügt sein sollen, „damitt sich eins des andern annem unnd entpfinde in im, was dem andern angelegen sey, nitt zů einer empörung wider den regierer, aber zů einer hilff gleicher gehorsame“[1].

Im Firmament der V. 22—25 sodann findet Oekolampad die Welt der himmlischen Wesen beschrieben, die Welt der Engel, Propheten, Lehrer und Prediger, die über die irdischen Obrigkeiten gesetzt seien, um sie in den Gehorsam gegen Gott zu rufen. Wenn sie dann in diesem Gehorsam ihr Werk ausgerichtet hätten, so werde „von ieres wercks wegen ein grosses jubilieren von dem gantzen himmlischen heer“; das sage der Prophet in V. 24. In einer Nebenbemerkung fällt eine scharfe Abweisung der Astrologie: „was krafft oder würckung die gestirn und leiplich christallhimmel und die planeten haben . . . , das lassen wir ansteen, dieweil solches durch die geschrifft nitt anzeigt ist, und wir uns vor den zeichen des himmels nitt förchten sollen“; vielmehr müßten denen, die Gott dienten, ihrerseits Himmel und Erde dienen, ebenso Engel und Teufel[2].

Über Untertanen und Obrigkeiten und himmlischen Wesen aber stehe schließlich Christus. Das sei dargestellt im „Hasmal“ von V. 26—28a. Wenn in V. 28 z. B. Christus ein Regenbogen genannt werde, so zeige das an, daß uns in Christus die unaussprechliche Liebe Gottes am Gewissesten bezeugt sei. „Es würt auch Christus am jungsten tag zům urteil also im [!] wolcken erscheinen mitt sein heilgen, die da wolcken genent werden, unnd stond im bey in onauszsprechlicher zal; Christus aber als die sunn würt mitt seinem glast die wolcken durchleüchten; da würt dan sein gesponsz (das ist: die heilgen) erscheinen in mancherley farb, wie ein regenbogen, so sie mitt allerley gnaden unnd herlikeiten begabt würt“[3].

Im Schlußabschnitt redet Oekolampad vom Niederfallen des Propheten (V. 28b). Wer den ganzen Reichtum Gottes erkenne, der könne nicht stillestehen vor solcher großer Herrlichkeit. „Wa aber ware demůt ist, und der alt mensch felt und hat ein entsetzens vor Gott, da ist dan Gott mitt seiner gnad bey dem zerknitzsten und demůtigen hertzen“[4].

---

[1] „Das erst capitel . . .“, fol. F2^{vo}—G3^{vo}.
[2] „Das erst capitel . . .“, fol. G3^{vo}—H2^{vo}.
[3] „Das erst capitel . . .“, fol. H2^{vo}—H5^{ro}.
[4] „Das erst capitel . . .“, fol. H5^{ro}f. — Diese Auslegung von Hes. 1 steht ohne Zwei-

Von der Aufnahme der Schrift durch Philipp von Hessen hören wir nichts Unmittelbares. Dagegen forderte im Februar 1528 Ulrich von Württemberg Oekolampad auf, dem Landgrafen einen Besuch abzustatten: der Landgraf sei ihm sehr gewogen und wünsche eine Besprechung mit ihm[1]. Am 11. Februar berichtet Oekolampad darüber an Zwingli und fügt hinzu: es sei nicht ohne Gefahr, eine so lange Reise zu unternehmen, obschon es vielleicht für die gemeinsame Sache von Vorteil wäre, „tantum evangelii patronum" aufzusuchen[2]. Die Angelegenheit wurde vor allem mit den Straßburgern besprochen. Schließlich kam man überein, eine zweite Einladung abzuwarten; dann erst sollte Oekolampad reisen und sich von Butzer oder Capito begleiten lassen[3]. Diese zweite Einladung erfolgte in der Tat, aber erst im Sommer 1529 und in einem viel umfassenderen Rahmen[4].

3

Mitten in der Fülle reformatorischer Arbeiten setzte Oekolampad auch seine Übersetzertätigkeit an den Kirchenvätern fort. Und zwar handelt es sich nun um Cyrill von Alexandrien.

Schon 1524 hatte Cratander einige Werke Cyrills in lateinischer Übersetzung herausgegeben[5]. Nun plante er eine stark vermehrte Ausgabe, und Oekolampad übernahm es, die neuen Übersetzungen zu liefern. Sie betrafen folgende Werke des Kirchenvaters: erstens die sieben Dialoge mit Hermias „Περὶ ἁγίας τε καὶ ὁμοουσίου τριάδος"[6], zweitens die „Capita argumentorum, quae continentur in dialogo de sancto spiritu cum additione aliorum"[7], drittens das erste Buch des Dialogs mit Palladius „Περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως καὶ λατρείας"[8], viertens die zehn intakten Bücher „Ὑπὲρ τῆς τῶν χριστιανῶν εὐαγοῦς θρησκείας πρός τὰ τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ"[9], viertens die drei „λόγοι προσ-

fel im Zusammenhang mit der Vorlesung oder mit den Predigten, die Oek. damals über Ezechiel hielt (vgl. oben S. 408 u. 428); der in der Bearbeitung Capitos erschienene Ezechielkommentar Oek.s (vgl. oben S. 408) bietet jedoch eine ganz andere Erklärung von Hes. 1.

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 544; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 687.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 544; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 687.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 547; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 692; vgl. außerdem Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 548.

[4] Siehe unten S. 601.

[5] Vgl. dazu Staehelin: Väterübersetzungen, S. 66ff.

[6] MSG, Bd. 75, Sp. 657ff.; Bardenhewer, Bd. 4, S. 45f.

[7] MSG, Bd. 75, Sp. 1123ff.; Bardenhewer, Bd. 4, S. 46.

[8] MSG, Bd. 68, Sp. 113ff.; Bardenhewer, Bd. 4, S. 34ff.

[9] MSG, Bd. 76, Sp. 503ff.; Bardenhewer, Bd. 4, S. 58.

φωνητικοὶ περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως" an Kaiser Theodosius II. und die Kaiserinnen[1].

Die griechische Vorlage für die drei ersten Werke lieferte das Basler Dominikanerkloster; „ex bibliotheca familiae s[ancti] Dominici, quae hic, pii et religiosi patres „Dialogorum libros" communicaverunt", sagt Cratander ausdrücklich. Die Schrift gegen Julian Apostata dagegen und die drei Bücher an den Kaiser und die Kaiserinnen entnahm Oekolampad einem Kodex, den Reuchlin der markgräflichen Bibliothek zu Pforzheim vermacht hatte, und der Cratander vom Markgrafen Philipp zum Zwecke seiner Cyrillausgabe überlassen worden war, obschon Reuchlin bestimmt hatte, daß er nicht ausgeliehen werden solle[2].

Im Herbst 1527 ist Oekolampad mit der Übersetzung der zehn Bücher gegen Julian beschäftigt, wie aus Briefen an Farel, Zwingli und Vadian hervorgeht[3]. Andere Stücke nehmen ihn noch im Juni 1528 in Anspruch[4]. Endlich im August 1528 erschien die Cyrillausgabe in drei Folianten; anderthalb von ihnen enthielten Übersetzungen Oekolampads[5].

Aus seiner Feder stammte auch die Widmung an Markgraf Philipp von Baden[6]. Sie wollte den Dank aussprechen für die Überlassung des Codex Reuchlinus.

Doch diente sie auch noch einem andern Zweck: sie sollte zugleich das Reformationswerk überhaupt und dasjenige Oekolampads und Zwinglis insbesondere vor den Ständen des deutschen Reiches verteidigen. Am 20. August 1527 nämlich hatte König Ferdinand in Ofen für seine unermeßlichen habsburgischen Herrschaften ein Generalmandat ausgehen lassen, das der gesamten Reformationsbewegung, besonders aber den Lehren Karl-

[1] MSG, Bd. 76, Sp. 1132ff.; Bardenhewer, Bd. 4, S. 49ff. — 1534 taucht auch noch Cyrills „Sermo de eo, quod verbum Dei factum sit homo" in der Übersetzung Oek.s auf und 1546 der „Liber ad Euoptium" (Bibliogr. Nr. 174 u. 200; MSG, Bd. 77, Sp. 1089ff.; Bd. 76, Sp. 385ff.; Bardenhweer, Bd. 4, S. 51f. u. 64; die griechische Vorlage des „Sermo" ist erst im 19. Jahrhundert wieder bekannt geworden); vielleicht steht die Abfassung dieser beiden Übersetzungen durch Oek. im Zusammenhang mit dem von Johann Sichard besorgten und bei Henric Petri ebenfalls im August 1528 erschienenen „Antidotum contra diversas ... haereses" (vgl. Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 597, Anm. 3).

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 597. — Die Vermittlung zur Gewinnung des Codex Reuchlinus hatte der badische Kanzler Jakob Kirser übernommen (ebenda); er stand in einer gewissen Beziehung zu Oek., indem seine beiden Söhne Johann Jakob und Joachim bei Oek. in Pension gewesen waren und waren (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 352; Bd. 2, Nr. 590, 604 u. 605).

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 520, 521, 525.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 586; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 728.

[5] Bibliogr. Nr. 156.

[6] Nur ein Teil der Ausgabe enthält diese Widmung Oek.s; der andere Teil bringt ein Vorwort Cratanders und ein kaiserliches Druckprivilegium (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 597, Notiz vor Anm. a).

stadts, Zwinglis und Oekolampads den schärfsten Kampf ansagte. Am 11. Februar 1528 berichtet Oekolampad darüber an Zwingli: man dränge ihn, eine Verteidigung an König Ferdinand zu richten; in der Tat habe er im Sinne, „apologiam brevem" zu schreiben; daß das Mandat sich besonders gegen sie, Zwingli und Oekolampad, richte, sei wohl das Werk Fabris[1]. Am 2. März 1528 war die Schrift im Konzept vollendet, aber noch nicht abgeschrieben; der nächste Bote, meldet Oekolampad an Zwingli, werde die Reinschrift jedoch bringen. Von Zürich aus sollte sie dann, womöglich durch den Grafen Gabriel von Ortenburg, den ehemaligen Generalschatzmeister aller österreichischen Lande, dem König zu Handen des eben nach Regensburg einberufenen Reichstages, an dem entscheidende Beschlüsse gegen die Reformation für das Reichsgebiet gefaßt werden sollten, überreicht werden. Allerdings fügt Oekolampad hinzu, die Sache dränge nicht, weil der Reichstag wegen des Nichterscheinens der meisten Fürsten entweder ungültig erklärt werden oder jedenfalls nicht richtig in Gang kommen werde[2]. In der Tat wurde er vom Kaiser in dem Augenblick abgesagt, als sich Ferdinand zu seinem Besuche anschickte[3]. So dürfte die Apologie Oekolampads gar nicht abgesandt worden sein. Aber die Gefahr wichtiger Beschlüsse gegen die reformatorische Bewegung war damit nicht beseitigt, indem bald ein neuer Reichstag ins Auge gefaßt wurde — er sollte der Speyrer Reichstag von 1529 werden —. So benutzte Oekolampad die Widmung der Cyrillausgabe dazu, das, was er in der für Ferdinand bestimmten Apologie gerne gesagt hätte, in der Person Philipps von Baden, um so mehr als dieser gelegentlich das Amt eines kaiserlichen Statthalters im Reichsregiment zu versehen hatte — Oekolampad nennt ihn ausdrücklich: „caesareae maiestatis in Romano imperio vicemtenentem[4]" —, vor das Forum der deutschen Reichsstände zu bringen.

Endlich aber verfolgte Oekolampad mit der Widmung der Cyrillausgabe den Zweck, seine frühern Väterübersetzungen gegen zwei öffentliche Angriffe zu verteidigen.

Der erste war von dem Pariser Domherrn Germanus Brixius ausgegangen. Im März 1528 nämlich veröffentlichte dieser, nachdem er schon im Frühjahr 1527 mit Erasmus über Mängel in Oekolampads Übersetzungen korrespondiert hatte[5], eine neue Übertragung des von Oekolampad bereits in den „Psegmata" von 1523 übersetzten „Babylas" des Chrysostomus und fügte

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 544; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 687.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 547; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 692.
[3] Vgl. dazu Johannes Kühn: Die Geschichte des Speyrer Reichstags 1529, 1929, S. 22.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 597 (Anrede).
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 491. — Erasmus fällte dabei das Urteil über Oek. als Väterübersetzer: „Oecolampadius satis novit Graece, Romani sermonis rudior, quanquam ille magis peccat indiligentia quam imperitia"; daß Oek. keine bewußten Textfälschungen aus Glaubensgründen vornehme, „compertissimum habeo".

ein Verzeichnis der hauptsächlichsten Fehler bei, die er in der Arbeit Oekolampads gefunden haben wollte[1]. Oekolampad bekam den Angriff nicht sofort direkt zu Gesicht, sondern vernahm vielmehr eines Tages, daß Bonifacius Amerbach aus Paris ein Büchlein des Germanus Brixius erhalten habe, „in quo ille mire nomen meum dilaceret et quasi insignem falsarium Chrysostomi traducat". Sofort schrieb er ein Briefchen an seinen Kollegen von der juristischen Fakultät und bat ihn, ihm das Werkchen für kurze Zeit zu leihen: wenn er wirklich ernsthafter Fehler überführt werde, dann wolle er es gerne eingestehen und dem, der Besseres lehre, Dank sagen; wenn er aber fälschlich beschuldigt werde, dann sei er entschlossen, zwar nicht durch einen gehässigen Gegenschlag, wohl aber „mansuete me excusando" die Schmach von sich abzuwaschen[2]. In der Tat ist eine solche Verteidigung in die Widmung der Cyrillausgabe hineingearbeitet.

Zu gleicher Zeit, als von Paris aus Germanus Brixius die Übersetzungen Oekolampads angriff, erfolgte eine zweite Attacke von Wien aus. Sie stand in der „Epistola ἀπολογητική", die Johann Fabri am 1. April 1527 aus London in der Frage der Heiligenverehrung gegen Oekolampad gerichtet hatte, und die er nun im Druck erscheinen ließ[3]. Der erste Vorwurf, den Fabri erhob, behauptete, daß Oekolampad in seiner „Genuina expositio" von 1525 bei den Zitaten aus Chrysostomus, Augustin und Tertullian oft wichtige Teile, die ihm nicht gepaßt hätten, weggelassen habe. Umgekehrt habe er in der neunzehnten Homilie des Chrysostomus zum Matthäusevangelium zwei Zeilen hinzugefügt, um das „sola fide" mit der Autorität des Chrysostomus zu decken. So sei es gekommen, daß an der Universität Löwen, in Brabant, Oxford, Cambridge und andern Orten seine Übersetzung bereits verdammt worden sei[4]. Auch auf diese Anschuldigungen antwortete Oekolampad in der Widmung der Cyrillausgabe.

Indem diese also solch mannigfachen Zwecken dienstbar gemacht wurde[5], ist es kein Wunder, daß sie dreizehn stattliche Folioseiten umfaßt[6].

Oekolampad beginnt mit dem Dank an den Markgrafen, daß er den Kodex ausgeliehen und damit seine Veröffentlichung ermöglicht habe:

---

[1] „Divi Joannis Chrysostomi liber contra gentiles, Babylae Antiocheni episcopi ac martyris vitam continens, per Germanum Brixium Altissiodorensem, canonicum Parisiensem, Latinus factus; contra Joannis Oecolampadii translationem"; bei Simon Colinaeus in Paris (Beiträge, S. 215, Nr. 20; vgl. auch Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 555—557).

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 583.

[3] Vgl. oben S. 351 f.

[4] „Opuscula" Fabris von 1537 (Beiträge, S. 216, Nr. 21 b), fol. f^{vo}f.

[5] Ob die Widmung Oek.s auch in Zusammenhang steht mit der Tatsache, daß Markgraf Philipp Anfang oder Mitte Juli 1528 in einem Mandat verbot, die altkirchlichen Zeremonien zu beseitigen (vgl. dazu Gerhard Kattermann: Die Kirchenpolitik Markgraf Philipps I. von Baden, 1936, S. 61 ff.), bleibt ungewiß.

[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 597.

nicht allen stehe es frei, Bibliotheken aufzusuchen, um so weniger, als diese nicht zu allen Stunden geöffnet seien; Bücher aber, die gedruckt seien, kämen einem geradezu entgegen und hätten weder Schloß noch Riegel nötig. Von der Widmung der Cyrillausgabe halte ihn auch die Tatsache nicht ab, daß der Markgraf Laie sei; als Fürst habe er eine besondere Verpflichtung, das Gesetz Gottes zu kennen. Um so lieber aber eigne er ihm das Werk zu, als er wisse, daß er das Wort Gottes aufs höchste schätze und darauf bedacht sei, daß es in seinem Gebiet zur Geltung komme. So habe er bereits den Priesterzölibat abgeschafft. Und er, Oekolampad, sei überzeugt, daß Philipp, wenn er erkenne, wie auch im Abendmahl und in gewissen Zeremonien viel Gotteslästerliches enthalten sei, auch da Wandel schaffe.

Allerdings wisse er, Oekolampad, daß schmähsüchtige Mäuler gegen ihn die Backenzähne in Bewegung setzten, um ihn und seine Werke aufs schwerste zu verdächtigen. So hätten es Übelwollende durch ihre Verleumdungen erreicht, daß er in fürstlichen Edikten, die über den ganzen Erdkreis verbreitet würden, ärger als je ein Ketzer verdammt werde, und zwar nicht nur er allein, sondern auch „alii optimi quidam et christianissimi viri". Die Schuld daran schreibe er allerdings nicht „gloriosissimorum principum maiestati" zu, sondern der Unverschämtheit von Verleumdern, von denen einige sogar gewagt hätten zu behaupten, daß er „phantasticum Christum" lehre. Um so lieber ergreife er die Gelegenheit, sich vor dem Markgrafen und allen Fürsten zu verteidigen, je heftiger er von ganz und gar nichtsnutzigen Sykophanten verlästert werde. So möge denn die „iustitiae amantissima benignitas" Philipps hören, was er in kurzer Zusammenfassung gleichsam vor dem Angesicht Gottes nicht nur zu seiner Verteidigung, sondern zur Verteidigung vieler anderer antworte.

Zunächst bestünden jene Anklagen darin, daß ihm der wahre christliche Glaube abgesprochen werde. Dabei würden „fides et cerimoniae et mores" durcheinandergeworfen. Und doch sei zwischen diesen Dingen scharf zu scheiden. Den Glauben dürfe man einzig nach seinem Verhältnis zu Christus beurteilen. Auf den Glauben an Christus sei die Kirche begründet; „Petri confessio [Mt. 16, 16] non unam tantum, sed omnes haereses excludit"; vorzüglich habe Gott seine Kirche mit einem kurzen Bekenntnis ausgerüstet, „ne ob dogmatum varietatem scinderetur". Wer nämlich bekenne, daß Jesus Christus „dominus et filius Dei" sei, das heiße: „vere Deus et vere homo", der leugne weder Gott den Vater, noch Gott den Heiligen Geist, „vivificatorem et regeneratorem remittentemque peccata et mortalia corpora nostra suscitantem ad claritatem corporis Christi configuranda". So große Geheimnisse umfasse das Bekenntnis dieses einen Satzes; „nec multo plura in symbolo, quod apostolorum putatur, credenda praescribuntur, quae abunde satis et in Nicena synodo explanata sunt, ipso Atha-

nasio, imo spiritu sancto praeside". Obschon es ihnen angelegen sei, solches getreu zu beobachten, „non nostra duntaxat, sed et reipublicae christianae causa", „scientes hoc et nobis tutum et unitati ecclesiae utilissimum", so würden sie dennoch für Christusleugner gehalten, nur weil sie leugneten, daß der Papst das Haupt der katholischen Kirche sei, weil sie Christus den einzigen Mittler nännten, weil sie behaupteten, der Gerechte lebe aus dem Glauben, weil sie die Bilder beseitigten oder wenigstens nicht verehrten, weil sie — Oekolampad denkt ohne Zweifel an die bekannte Stellungnahme Luthers[1] — den Jakobusbrief und die Apokalypse nicht für apostolisch hielten. Ein besonders hervorragender Zeuge des wahren Christusglaubens sei Cyrill; und wenn er, Oekolampad, ihn nun „etiam in mediis et innumeris aliis occupationibus, solo fidei solidioris amore provocatus", übersetzt habe, wie könne er da als Feind Christi bezeichnet werden?

Wie sein Christusglaube also unanfechtbar sei, so verhalte es sich aber auch mit seinem Glauben gegen die Braut Christi, die Kirche. Wenn man sich nicht vom Worte Gottes trenne, dann trenne man sich auch nicht von der Kirche; und von niemandem dürfe man sagen, daß er gegen die Gebote der Kirche verstoße, der alles zur Erbauung des Nächsten nach der Regel der Liebe anordne.

Ein weiterer Vorwurf sei, daß er zum Niedergang der „bonae artes" beitrage. Aber auch dieser Vorwurf sei vollständig falsch. „Artes ... bonas ut dona Dei non vituperium, sed laudem mereri asserimus". Er habe sich mit den „bonae artes" und den „autores, qui de rebus cum humanis tum divinis scripsere", mehr abgemüht als alle seine Verleumder. Auch die „pueri domestici, optimorum virorum filii", die ihm anvertraut seien, treibe er dazu an, daß sie, sobald sie es mit Nutzen tun könnten, „Latinae et Graecae linguae et quarumvis bonarum artium professores audiant"[2].

Auch deswegen, daß sie einige Kirchen in Stadt und Landschaft Basel gereinigt hätten, würden sie heftig angegriffen. Aber gerade darin unterschieden sich die wahren von den falschen Propheten, daß jene „ad misericordiam, ad charitatem, ad patientiam, ad lenitatem adque caeteros fructus spiritus" ermahnten, während diese „toti in ceremoniis servandis versantur propterque has coelum terrae miscent, nihil interim de his, quae spiritus sunt, scientes ac curantes".

Ein weiterer Anklagepunkt sei die „eucharistia". In dieser Angelegenheit hätten Zwingli und er genügend Verteidigungsschriften ausgehen lassen, und gerade in diesem Monat hätten sie wieder eine solche an Luther gesandt[3]. Wenn sie treu und beständig lehrten, daß der eingeborene Sohn Gottes

---

[1] Vgl. WA, Bibel, Bd. 7, S. 384 u. 404.

[2] Zu diesen Pensionären Oek.s vgl. z. B. oben S. 455, Anm. 2; außerdem Oek.-Br., Bd. 1 u. 2 (Stichwort „Pensionat" im Register, S. 621 bzw. S. 889).

[3] Vgl. oben S. 319f.

uns Leben und Versöhnung mit Gott erworben habe, und die „sancta symbola“ daraufhin auslegten und sie zugleich gebrauchten „ad unionem corporis mystici“, so könne bei ihnen doch gewiß nichts vermißt werden.

Im folgenden kommt Oekolampad auf einen Vorwurf zu sprechen, der sein persönliches Leben angeht, auf den Vorwurf, nämlich, daß er, obschon er einst die Mönchsgelübde auf sich genommen habe, nun in der Welt lebe und in die Ehe getreten sei — im März 1528 hatte sich Oekolampad mit Wibrandis Rosenblatt verheiratet —[1]. Er antwortete darauf: Ein Leben gefalle Gott nur, wenn es „ἀσκητικόν“ sei „ad vitam practicam“ und den Brüdern diene. Und auch ein „coniugium castum“ habe Gott geheiligt. Die „virginitas et viduitas“ sollten freilich, „siquidem in fide possideantur“, ihre Würde behalten; aber die Kirche Gottes widerstrebe auch der Ehe nicht, „ut eos, quos Deus coniunxit, vel infamet vel separet“.

Weiterhin wendet sich Oekolampad dem Angriff des Germanus Brixius auf seine Chrysostomusübersetzungen zu. Gewiß fänden sich in diesen etwelche Mängel: an einer Stelle fehle ein Wort, an einer andern sei ein Vers weggelassen, anderswo sei die Schönheit des griechischen Ausdrucks nicht wiedergegeben, wieder anderswo sei die Übersetzung dunkel oder klinge nicht recht lateinisch. Aber das sei kein Grund, eine Tragödie zu erregen und zu rufen, daß Oekolampad keinerlei Glauben mehr verdiene. Gerne lasse er einem Erasmus und Brixius seinen Ruhm. Wer lateinisch lernen wolle, habe einen Livius, Tullius, Plinius. „Nos pietatem, vitae puritatem, dogmatum synceritatem scripturarumque expositionem requirimus“. Bei alten und neuen Übersetzern fänden sich noch viel schlimmere Fehler. Aber da sage niemand etwas. Er könnte allerhand Entschuldigungen ins Feld führen: „negociorum acervum in lectionibus, declamationibus curisque plebis concreditae et fratres interpellantes“, sodann den Umstand, daß die Buchdrucker oft seine Handschrift nicht hätten lesen können oder eine vorläufige Fassung statt einer endgültigen aus dem Manuskript in den Druck aufgenommen hätten.

Endlich nimmt Oekolampad die Auseinandersetzung mit Johann Fabri auf. Er bezeichnet ihn als denjenigen, „qui me et innocentes alios trihaereticos vocare et contra nos principes ac magistratus exacerbare audet“, und der um so gefährlicher sei, je näher er trotz seiner niedern Herkunft den Fürsten stehe; auf ihn gingen zu einem guten Teil die Verfolgungen zurück, die die Christen in Deutschland zu erdulden hätten. Was sodann Fabris Anschuldigungen gegen seine, Oekolampads, Übersetzungen im besondern beträfen, so sei es nicht wahr, daß er in seiner „Genuina expositio“ die Meinung Augustins, Tertullians und Chrysostomus' entstellt habe. Ebensowenig stimme es, daß er in die neunzehnte Homilie des Chrysostomus über das Matthäusevangelium zwei Verse hineingeschmuggelt habe, aus

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 553.

dem einfachen Grunde, weil diese ganze Übersetzung — sie findet sich im siebenten Band der Cratandrischen Chrysostomusausgabe von 1525, deren sechster Band mit Oekolampadischem Gut angefüllt ist — nicht von ihm stamme.

So möge also, und damit kommt Oekolampad zum Schluß, die „integerrima claritudo“ des Markgrafen sehen, wie sehr er verleumdet werde, und geruhen, die angebotene Cyrillausgabe „pro sua benignitate“ entgegenzunehmen.

4

Neben diesen größern Veröffentlichungen und Arbeiten stehen einige Briefe von Bedeutung.

Der erste dieser Briefe ist an den Konstanzer Reformator Johann Zwick gerichtet.

Seit 1526 unternahmen es die Konstanzer Reformatoren, mit der weltlichen Obrigkeit zusammen das ganze katholische Kultwesen samt der in der Stadt im Schwange gehenden Unsittlichkeit abzutun und ein evangelisches Kirchenwesen samt evangelischer Sittenordnung aufzurichten. Dabei erhoben sich aus ihren eigenen Reihen Widerstände gegen die mit der Zwangsgewalt weltlicher Obrigkeit durchgeführte Christusherrschaft. Da wandten sich die Konstanzer Reformatoren um Rat an ihre Kollegen in Zürich und Basel. Ambrosius Blarer schrieb an Zwingli, Johann Zwick an Oekolampad. Zwingli antwortete am 4. Mai 1528[1], Oekolampad am 12. Mai[2].

Der erste Einwand des „superciliosulus censor“ in Konstanz war gewesen, die Messe und der ganze papistische Kult seien noch vielen im Gewissen etwas Gutes und Heiliges, und die Obrigkeit habe daher nicht das Recht, gegen diese Dinge vorzugehen wie gegen Diebstahl und Ehebruch. Wer heute, antwortet Oekolampad, nachdem seit fünf Jahren in unsern Städten das Evangelium verkündet werde, noch ein so schlecht gerichtetes Gewissen habe, sei eher ein Pharisäer zu nennen als ein Schwacher. Übrigens könne eine Obrigkeit auch einen Ehebrecher, der mit seinem Ehebruch gut zu handeln glaube, nicht dulden. Und der Ehebruch gegen Gott sei keineswegs erträglicher als der Ehebruch gegen Menschen. Auch richte sich der Götzendienst nicht nur gegen Gott, sondern trage auch zum Verderben des Nächsten bei. Dem zweiten Satz des unbekannten Oppositionsmannes in Konstanz sodann, diejenigen, die sich „in abolendis externis“ so laut hervortäten, seien Nichtstuer und solche, die in Zeiten der Versuchung abfielen, stellt Oekolampad den Satz gegenüber: diejenigen,

[1] Corp. ref., Bd. 96, Nr. 720.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 577.

die in kleinen Dingen lau seien, könnten auch in großen Dingen nicht glühen, und diejenigen, die in Zeiten des Friedens Christus nicht bekännten, könnten ihn auch im Kreuz nicht verkündigen. Der dritte Satz, den Zwick Oekolampad vorlegte, lautete: „regnum Christi non esse externum, sed internum". Auf ihn erwiderte dieser: Auch sie wüßten, daß Christus mit seinem Geist das Innere reinige und regiere; aber aus dem Innern gingen dann „pulcherrima opera" hervor. „Pauperes pascere, verbum Dei docere, pati pro Christo, subvenire proximo", seien doch wohl äußere Dinge; und doch seien sie von Gott geboten. Warum schließe sie der Zensor vom Reiche Christi aus? Und warum verwerfe er den Eifer christlicher Fürsten „ad vindicandam gloriam Dei"? Die Liebe könne nicht müßig sein, und das Reich Gottes bestehe in Kraft. Sie verwürfen den Papst nicht wegen der äußeren Werke, sondern weil er gegen das Gesetz Gottes, gegen Glauben und Liebe seine Gesetze aufstelle. Wie könne der „censor" den Antichrist mit einer christlichen Obrigkeit vergleichen? Wahrlich, da sehe man, wie ihm bekannt seien „regnum Christi et spiritus Dei". Der vierte Einwand war gewesen: Christus habe die Ehebrecherin freigesprochen, nicht gestraft. Ihm gegenüber verwies Oekolampad auf die Tempelreinigung. Außerdem habe der Mann im ersten Satz durchaus zugegeben, daß die Obrigkeit Ehebrecher bestrafen dürfe: „en quam norit dispensationem spiritus Christi, qui et zelat et mitis est pro tempore!" Fünftens hatte der Unbekannte zur Unterstützung seiner Opposition das Wort Lk. 22, 25 angeführt: „die Könige der Völker herrschen, ihr aber nicht also". Das heiße, antwortet Oekolampad, daß die Christen sich frei halten sollten von Ehrgeiz und Herrschsucht; gewiß, christliche Fürsten sollten sich für Diener halten und sich der Bescheidenheit befleißigen; aber das sei keine Logik: „christianus non sit ambitiosus, ergo non sit princeps!" Wenn sechstens sodann gesagt werde, das neue Gebot im Reiche Christi sei die Liebe, so könne sich das nicht gegen den Eifer der Fürsten richten, da er ja aus der Liebe hervorgehe. Auch der siebente Einwand, daß wir nicht mehr unter dem Gesetze seien, bestehe nicht zu Recht: jener Mensch wisse nicht, „quid vel lex vel regnum Christi sit"; er rede, als ob nicht der gleiche Geist Gottes diejenigen treibe, die Christo vorausgegangen seien, wie diejenigen, die ihm folgten. Auch wenn wir nicht mehr unter dem Gesetze seien, so höre dennoch nicht auf „omnis disciplina", und die Sünder könnten nicht alles Beliebige ungestraft tun, und die Obrigkeit sei nicht unnötig, die Bösen im Zaum zu halten. Das seien in der Tat vorzügliche „instauratores regni Christi", die das Abtun der Götzenbilder einen Tumult nännten. Man dürfe nämlich nicht sagen — dahin ging der achte Einwand —, daß durch eben diese „ablatio idolorum et scandalorum" das „regnum Christi" gehindert werde. Das gelte ebensowenig wie bei der „seminatio verbi divini". Auch durch das bloße Wort könnten „purissimi doctores" gottlose Tyrannen reizen. Ebensowenig

bestehe der neunte Einwand zu Recht, daß eine christliche Obrigkeit nicht anders als eine heidnische nur für die „pax publica“ zu sorgen habe. Nein, mehr sei einer christlichen Obrigkeit anvertraut als einer solchen, die Gott nicht kenne, obschon auch eine solche ihre Gottlosen nicht ungestraft lasse und wohl wisse, daß sie die Pflicht habe, „et gloriam Dei vindicare“, wie das gewalttätige Vorgehen der Athener gegen die Philosophen zeige. „Omnia nobis nova fiunt per Christum, atque adeo magistratus novus est; nam qui antea ut civis civem defendebat, is nunc civem defendit ut membrum Christi et filium Dei“. Zudem sei es gar nicht möglich, daß die „sectae diversarum religionum“ in Eintracht nebeneinander leben könnten. Gewiß sei es richtig, daß Christus — und das war der letzte Einwand des Unbekannten — der König der Seelen sei und nicht die Obrigkeit. Aber daraus dürfe man nicht folgern, daß die Seelen die Obrigkeit nichts angingen. Christus sei auch „mentium magister“; deswegen dürfe man aber nicht alle „conciones et scholae ac studia“ abschaffen. So zeige sich jener Unbekannte im Grunde in allem als ein „patronus impietatis“. Zwick möge daher das Volk und andere ermahnen, daß sie sich vor ihm hüteten.

Vom Herbst 1528 stammt der Hirtenbrief Oekolampads an die evangelischen Pfarrer der Basler Landschaft.

Trotz dem Mandat vom 23. September 1527, in dem der Basler Rat zwar einige Kirchen der Stadt für den evangelischen Gottesdienst freigegeben, aber zugleich in allen übrigen Kirchen der Stadt und in allen Kirchen der Landschaft die Aufrechterhaltung des katholischen Kultes verfügt hatte, waren doch zahlreiche Pfarrer der Landschaft und des mit der Stadt Basel verburgrechteten Gebietes des Fürstbistums von der reformatorischen Bewegung erfaßt, verkündeten die reformatorische Botschaft und versuchten sogar, soweit es möglich war, evangelisches Kirchentum aufzurichten. Es waren dies die Pfarrer Ambrosius Kettenacker in Riehen, Johann Grel in Kilchberg, Burckhard Rotpletz in Läufelfingen, Johann Stucki in Rothenfluh, Matthäus Merck in Buus, Fridolin Brombach in Maisprach, Peter Beck in Oltingen, Johann Wick in Rümlingen, Michael Hültzenkopf in Bretzwil, Leonhard Strübin in Ziefen, Michael Schäfer in Reigoldswil, Peter Widmer in Waldenburg, Johann Ruchenacker in Lausen, Johann Rot in Therwil, Georg Battenheimer in Laufen, Johannes Schlamp in Oberwil und Kaspar Bigel in Reinach.

Unter diesen Pfarrern ließ Oekolampad im Herbst 1528 durch seinen Helfer Hieronymus Bothanus „eine Art Kirchenvisitation“ vornehmen und sandte ihnen dann auf Bothans Bericht die bei Valentin Curio gedruckte: „Joannis Oecolampadii ad fratres, qui evangelium Christi in agro Basiliensi annunciant, epistola paraenetica, ut vitae doctrinaeque ac ceremoniarum puritatem in omnibus sectentur“[1].

[1] Bibliogr. Nr. 157.

Der erste Teil gibt positive Richtlinien für das Leben, die Lehre und die Zeremonien. „Principio .... vitam nostram recte instituamus"; nichts solle uns wichtiger sein, „quam sobrie, iuste, innocenter decenterque in gloriam Dei patris vivere"; bei wem das Wort nicht mit dem Wandel übereinstimme, der entleere das Wort seiner Kraft. Was sodann die Lehre betreffe, so sollten wir verkündigen, daß allein in Christus der Welt die Vergebung der Sünden erworben sei, daß wir aber dadurch zugleich zu einer Neuheit des Lebens gerufen seien. Was endlich drittens die Zeremonien angehe, so sollten wohl diejenigen, die aus dem Heidentum stammten, abgetan, diejenigen aber, die Christus eingesetzt habe, die Taufe und das Abendmahl, gewissenhaft beachtet werden; eine bestimmte Form allerdings wolle er, Oekolampad, nicht auferlegen; jeder solle vielmehr diejenige suchen, die ohne Schaden für den Glauben und die Liebe seiner Gemeinde am zweckdienlichsten sei; wenn sich einmal die Verhältnisse gebessert hätten, könne man nach der apostolischen Norm gestaltete endgültige Formen finden.

Im zweiten Teil sodann erteilt Oekolampad die nötigen Anweisungen für die Stellungnahme in der Auseinandersetzung mit den Täufern, im Abendmahlsstreit und im Kampf mit der alten Kirche. Die Täufer gingen gern in die Häuser der einfachen Leute; darum sei es gut, „locos communes" gegen sie bereitzuhalten. Als hauptsächlichsten „locus communis" stellt er den Satz auf: die Schrift rechne überall die Kinder der Christen zum Volke Gottes und bezeuge, daß sie „ad regnum Dei" gehörten. Schwieriger sei der Handel mit den Lutheranern in der Abendmahlsfrage, weil sie im Disputieren und in der Erforschung der Schrift geübter seien; aber auch ihnen gegenüber brauchten sie sich nicht zu fürchten. Des nähern hebt er folgende Punkte hervor: erstens durch den Glauben an Jesus Christus werde uns alles gegeben, wonach unsere Seelen dürsteten; darum bedürften wir keiner „alia manducatio corporis eius"; zweitens der Leib des gen Himmel gefahrenen Christus sei ein Leib, der räumlich umschrieben sei; sonst könnte Paulus nicht sagen, daß unser Leib dem verklärten Leibe Christi ähnlich werde; drittens das Brot sei ein „monumentum passionis dominicae" und die Bekräftigung der göttlichen Zusage, wie die rechte Hand oder der Ring die Bekräftigung eines Gelübdes seien; deshalb würden wir viertens durch das Abendmahl geistlich erquickt und äßen wahrhaft das Fleisch Christi, ja, das Brot, das wir brächen, sei nicht nur „vere communicatio corporis Christi, sed et participatio vitae aeternae". Was endlich den Kampf gegen die Päpstler betreffe, so sei der wiederum viel leichter; sie behandelten nämlich die Schrift geradezu kindisch, wenn sie überhaupt für ihre Lehren die Schrift anführten und sich nicht hinter „ecclesia" und „consuetudo" verschanzten.

Zum Schluß fordert Oekolampad die Pfarrer auf, zu gegenseitiger Ermahnung häufig zusammenzukommen; auch die Schrift könnte man in

diesen Zusammenkünften erforschen, „et tum doctiores alios fideliter erudiant, minus autem eruditi alios non minus libenter audiant"[1]!

Am 11. November 1528 sandte Oekolampad auch ein Exemplar des Briefes an Ambrosius Blarer[2]. Dabei bemerkt er, daß das Werkchen auf Veranlassung der Empfänger auch in deutscher Sprache herauskomme. In der Tat erschien unter dem Titel: „Ain sendbrieve Johannis Oecolampadii an ettliche brüder, so das evangelium Christi in Basler landschafft predigen, ermanende, das sy der rainigkait lebens, leere unnd der gebreüche allenthalben nachvolgen sollen" eine solche deutsche Übersetzung[3]. „Wer hat ye also christenlich und apostolisch" geschriben"? heißt es im Vorwort im Hinblick auf Oekolampads Ausführungen[4].

Um diese Zeit diente der Basler Reformator auch den beiden evangelischen Pfarrern von Schaffhausen, Benedikt Burgauer und Erasmus Ritter, mit theologischer Beratung.

Die beiden Schaffhauser Pfarrer waren nicht einig im Verständnis des „descensus Christi ad inferos". Am 8. November 1528 kommt Oekolampad in einem Brief an Zwingli auf die Angelegenheit zu sprechen und legt dem Zürcher Freunde seine Auffassung der Sache dar: die vom Leibe gelöste Seele Christi sei „ad patres", wo immer diese ihn mit Abraham zusammen erwartet hätten, gegangen und habe sie dadurch, daß er sich ihnen offenbart habe, „ad maiora gaudia" geführt, wie er ihnen selbst als Erstgeborener das Paradies eröffnet habe. Wenn Zwingli mit dieser Ansicht übereinstimme, so freue es ihn; wenn nicht, so möge er kurz seine Meinung mitteilen, damit sie, Zwingli und Oekolampad, wenn die Frage zu öffentlicher Diskussion käme, nicht verschiedener Meinung seien[5].

Oekolampad scheint jedoch die Antwort Zwinglis nicht abgewartet zu haben. Jedenfalls schrieb er bereits am 11. November 1528 ein längeres Gutachten in der Frage an die „dilecti in Christo fratres" in Schaffhausen[6].

Wenn man sage, führt Oekolampad aus, daß die Seelen nach dem Tode in den Himmel oder in die Hölle gingen, so dürfe man dieses Gehen nicht räumlich verstehen. In den Himmel gehen, bedeute vielmehr, daß die Seelen, wenn sie vom Leibe befreit seien, mit einem Male die Schau der Engel geschenkt bekämen. Ebenso bedeute das Hinabsteigen in die Hölle die Verdunkelung der Seelen; sie werde den gottlosen Seelen zuteil und denjenigen, die das Wort Gottes verwürfen. Nun gebe es aber auch „tenebras mitiores", „sine tormentis et anxietate", den Schoß Abrahams; das sei der Zustand

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 610.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 615.
[3] Bibliogr. Nr. 158; eine neue deutsche Übersetzung findet sich im Buch der Basler Reformation, S. 170ff.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 611.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 612; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 774.
[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 614.

der Seelen, die wohl die Verheißungen gehabt hätten, aber deswegen, weil das Heilswerk Christi noch nicht vollzogen gewesen sei, noch im Tode und in der Finsternis gefangen gewesen seien. In dem Augenblick aber, als Christus seinen Geist und seine Seele dem Vater befohlen habe, da sei auch ihnen die Seele Christi sichtbar geworden und habe sie befreit und zum Schauen Gottes geführt. Das bedeute der „descensus Christi ad inferna"; von einem besondern „limbus patrum" zu reden — Oekolampad beruft sich auf seine Ausführungen zu Sach. 10 über die Frage[1] —, sei irreführend.

Nicht lange nach der Anfrage aus Schaffhausen kam eine solche aus Mömpelgard.

Im Spätsommer 1526 war die Herrschaft Mömpelgard von Herzog Ulrich an seinen Bruder Graf Georg übergegangen. In dessen Auftrag wandte sich nun am 15. Dezember 1528 sein Hofprediger Johann Baptist Piscatorius an Oekolampad und führte, nachdem er versichert hatte, wie sehr er selbst Oekolampad als seinem Meister verpflichtet sei, und wie hoch ihn der Graf schätze, aus: Es habe sich kürzlich an der gräflichen Tafel eine Diskussion „de decimarum ratione" entsponnen; da man sich nicht habe einigen können, solle er, Oekolampad, auf Wunsch des Grafen der Schiedsrichter sein. Und zwar handle es sich um folgende Fragen: erstens ob die Fürsten oder Obrigkeiten auf Grund der Heiligen Schrift das Recht hätten, „iure divino" die Zehnten zu gebrauchen „in suam et suorum utilitatem"; zweitens ob der Herr eines bestimmten Gebietes könne „in suum et domus suae commodum vertere", was aus den Zehnten übrig sei, nachdem die Pröpste, Dekane, Gemeindepfarrer, Priester usw. ihren Teil erhalten hätten; drittens ob er alle Zehnten zum Schutz des Staates gebrauchen dürfe, wenn alle jene „religiosi" aus dem Leben geschieden seien, denen sie früher zugekommen seien[2].

Bereits am 16. Dezember sandte Oekolampad seine Antwort an den Grafen[3]: Die alttestamentlichen Zehntengebote gehörten zum Zeremonialgesetz und seien nur ein Schatten auf Christus hin; jetzt sei uns geboten, nicht nur Zehnten, sondern Christo, „summo atque unico nostro sacerdoti, in quo ceremoniale illud sacerdotium cessavit", uns selbst „cum omni substantia" hinzugeben. Christus aber habe uns das Gebot der Liebe aufgetragen, und darin sei eingeschlossen, daß wir nicht nur für die Armen, sondern auch für die Diener am Worte und an den Sakramenten sorgten; wie wir jedoch die Mittel hierzu aufbrächten, ob durch „decimas vel reditus ac census aliasve facultates", darauf komme es nicht an. Eine andere Frage sei, was eine christliche Obrigkeit oder ein christlicher Fürst für ihre

[1] Vgl. oben S. 403.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 620.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 622; Oek. antwortete deutsch, wie es Piscatorius erbeten hatte; doch ist das Schreiben nur in lateinischer Übersetzung erhalten.

Zwecke fordern dürften. Drei Sätze stellt Oekolampad zu ihrer Beantwortung auf: erstens Fürst und Obrigkeit sollten sich nicht hochmütig überheben und ihre Brüder nicht verachten; zweitens in Notzeiten hätten sie das Recht, „nullis non facultatibus uti"; so habe Hiskia alles Silber, das er im Haus des Herrn und in seinen Schatzkammern fand, Sanherib ausgeliefert, um ihn zu versöhnen; und verschiedene heilige Bischöfe hätten die goldenen Kelche verkauft, um Gefangene auszulösen; drittens aber sei es, wenn keine Notzeiten vorlägen, die Pflicht der Obrigkeit, „subditorum onera non modo non gravare amplius, sed levare etiam". Erst nachdem Oekolampad so an Hand der Heiligen Schrift die grundlegenden Gesichtspunkte herausgearbeitet hatte, geht er auf die konkreten Fragen ein, die ihm von Mömpelgard her gestellt worden waren. Seine Antwort ist folgende: wenn die Zehnten, die „in ecclesiae usum", d. h. zum Unterhalt der gläubigen Armen und der wahren Priester gestiftet worden seien, „a pseudoprophetis forsan et irreligiosis illis religiosis, hoc est: ociosis ventribus istis et Baal sacerdotibus" mit Beschlag belegt seien, dann sei es Pflicht eines Fürsten als des Schirmherrn der Armen und der Kirche, einzuschreiten. Denjenigen, die noch „rebus gerendis et laboribus obeundis idonei" seien, solle er behilflich sein, ihr Leben „honeste et in proximi usum" einzurichten; diejenigen aber, die nicht mehr fähig seien „ad laborem subeundum", sollten mit einem Amte betraut werden, in dem sie bei angemessener, aber nicht üppiger Entlöhnung der Kirche nützen könnten; sollte dagegen einer vorhanden sein, der seinen Irrtum nicht anerkennen wolle, so sei er würdig, „nudus plane velut ociosum ac nullius frugi mancipium" fortgeschickt zu werden. Mit dem, was auf diese Weise von den „decimis aliisque ecclesiae opibus" übrigbleibe, sei dann zunächst für die Armen und die Kirche, „quod ad aedificationem eius ac ministros attinet", zu sorgen. Blieben auch danach noch Überschüsse, so habe niemand ein größeres Recht darauf „quam magistratus seu princeps Christianus". Doch müßten diese mit Eifer darauf sehen, daß immer zuerst die Bedürfnisse der Armen und der Kirche gedeckt seien.

Eine letzte Anfrage kam von Bern.

Dort arbeitete man die Ehegesetzgebung aus. Dabei erhoben sich die beiden Fragen, ob, wenn ein Ehegatte aussätzig sei, der andere die Ehe lösen dürfe, und ob zwei Aussätzige sich ehelichen dürften. Im Namen des Berner Rates wandte sich Berchtold Haller um Auskunft an Zwingli[1] und Oekolampad.

Oekolampad antwortete am 22. Januar 1529, allerdings nur zur Frage der Ehescheidung — vielleicht wurde ihm nur diese vorgelegt —: Christus habe die Ehescheidung nur im Falle des Ehebruchs gestattet, indem er sich an Menschen wende, die nicht mehr harten Herzens, sondern fleischer-

[1] Corp. ref., Bd. 97, Nr. 799.

nen Herzens seien, „parati ad crucem magis quam ad delitias spectantes". Gestatteten wir nun die Ehescheidung aus einem andern Grund, so würden wir wieder auf die Herzenshärtigkeit Rücksicht nehmen. Wenn die wahre eheliche Liebe vorhanden sei, so könne ein Gatte die Krankheiten und Lasten des andern tragen, und Gott schenke die Kraft der Enthaltsamkeit. Öffne man der Ehescheidung ein Fenster, dann hätten die meisten Männer bald wieder wie die alten Juden eine Frau nach der andern. Vielleicht schütze Haller Ansteckung und „infantuli periculum" vor; er, Oekolampad, verspreche jedoch Christen Besseres, falls ihnen nicht Enthaltsamkeit geschenkt werde[1].

5

Unterdessen hatte sich die kirchliche Lage in Basel zu höchster Spannung verschärft. In der Adventszeit 1528 hielt z. B. Augustinus Marius seine einundzwanzig Predigten über 1. Joh., gerichtet gegen die Predigten, die Oekolampad in der Adventszeit 1523 über denselben Brief gehalten hatte, und gespickt mit den gehässigsten und unflätigsten Ausfällen gegen den Reformator[2].

Unter solchen Umständen drängten die Evangelischen zur Entscheidung. Im Rate erhob sich ein Ratsmitglied, ein „vir bonus et constans, qui bene nobis vult", wie Oekolampad am 15. Dezember 1528 an Zwingli berichtet, erklärte, er nehme an keiner Ratssitzung mehr teil, bis das zwiespältige Predigen abgestellt sei, und verließ den Ratssaal. „Hinc expectatur rerum novatio", fügt Oekolampad hinzu; auch das Volk werde, wenn er sich nicht täusche, vielleicht noch vor Weihnachten die Forderung erheben, „ut unanimiter praedicetur Christus". Auch Pelargus sei daran, etwas — es ist der „Hyperaspismus" gemeint"[3] — gegen ihn herauszugeben; doch glaube er, daß das Ende dieser Menschen eilig da sei[4].

In der Tat wurde dem Rat am 23. Dezember im Namen von zwölf Zünften — die Bürgerschaft Basels zerfiel in fünfzehn Zünfte — eine, wie es scheint, unter maßgebender Mitwirkung Oekolampads zustande gekommene, Bittschrift zur Abstellung des zwiespältigen Predigens und der Messe eingereicht. Es handle sich nicht, wird in der Bittschrift ausgeführt, um eine kleine und geringe Sache, sondern um die Ehre Christi und des Glaubens, „von welches wegen wir auch schuldig weren, unser leben daran zů strecken"; es berühre die Sache außerdem den Frieden und die Einigkeit einer löblichen Stadt Basel. Oder was sei zwiespältiges Predigen anderes,

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 632.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 619, Anm. 2.
[3] Vgl. oben S. 376.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 619; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 786.

„dan ein brun vyler laster ..., ein deckmantel aller apostutzlery, ein verirrung der verstrickten conscientzen, ein sterckung der boszhafftigen, ein undertrückung der warheit, ein erweckung des zorn Gots, ein schand einer gantzen stadt Basell". So möge der Rat ansehen die Ehre Gottes und Christi, ebenso den Frieden der Stadt „und on allen verzug mit gantzem ernst verschaffen, das abgestellet werden alle predicanten, so dem evangelio Christi mit bäpstlicher leer zůwidder sin unnd verhinderen den fürgang der warheit, und wa sie fürthin wolten predigen, das sie sich nit beschammeten, bereyt zů syn, irer leer rechenschafft zu geben und mit andern predicanten sich des wort Gots halben verglichen und vereinbaren". Ebenso solle die Messe, da durch sie Christus vielfältig gelästert und die Menschen betrogen würden, abgestellt werden, bis die Meßpriester ihre Messe genügend verantwortet hätten; „unnd ist es sach, das sie würt erfunden gerecht, so wellend auch wir sie annemmen in unsern kilchen; ist sie aber nit grecht und ein grüwel vor Gott, was wöllen wir uns dan all zyhen, das wir umb der pfaffen willen den zorn Gottes über uns bewegen, der unns und unsern kindern zů schwer würt?" Es sei nicht ihre, der Supplikanten, Meinung, jemanden zum Glauben zu zwingen; denn Gott allein gebe den Glauben; „nicht destoweniger sollen die falschen propheten und ander ergernüsz von keiner christlichen oberkeit verhengt und gelitten werden, als wenig ein můter nit entschuldigt ist, so sie iren töchtern unerlicher wyber gspylschafft günnet und wolte sagen, Gott můsz sie ziehen". Wenn sich ihre Gegner bewaffneten, so müßten sie auch zur Wehr greifen. Jedenfalls aber könnten sie in keinem Fall von ihrem Bitten ablassen, „tag und nacht, so lanng bisz uns e[ure] ers[ame] w[eisheit] gnädiklich erhöret"[1].

Die gleiche Volksversammlung, die diese Supplikation annahm, beschloß, Gesandte von Zürich und Bern kommen zu lassen, damit sie das Begehren beim Basler Rat unterstützten. Oekolampad erhielt den Auftrag, durch einen Brief an Zwingli die Zürcher Gesandtschaft aufzubieten. Er tat es, indem er Zwingli beschwor, „per communem Christum et sanctissima charitatis foedera", die Absendung der Boten in die Wege zu leiten; die Sache erleide keinen Verzug; das Volk werde unterdessen versammelt bleiben; „cura, ut tui quamprimum advolent, oraque Deum cum ecclesia tua, ut omnia prospere in gloriam Christi cedant"[2]!

Bereits am 25. Dezember ritten die Zürcher Gesandten in Basel ein. Ihnen folgten die Berner, ebenso Botschaften von Schaffhausen, Mülhausen und Straßburg. Desgleichen stellten sich Ratsabordnungen von katholischer Seite ein, von Luzern, Uri, Schwyz, Zug und Solothurn. Und es war nötig, daß all diese Gesandtschaften kamen. Bereits in der Nacht vom 25. auf den 26. Dezember waren die beiden Parteien bewaffnet gegenein-

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 625; Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 291.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 626; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 788.

ander aufmarschiert. Zwar konnten die Erregten noch einmal zur Ruhe gebracht werden; aber die von ihnen bestellten Ausschüsse blieben in Aktion und unterhandelten Tag und Nacht mit dem Rate.

Am 4. Januar 1529 war man so weit, daß man dem Volke einen Verständigungsentwurf vorlegen konnte. Man berief die Evangelischen ins Barfüßer-, die Altgläubigen ins Predigerkloster. Die Anhänger der reformatorischen Sache fanden sich zu Tausenden, diejenigen der alten Kirche nur zu Hunderten ein: Beide Versammlungen jedoch waren darin einig, die Artikel zurückzuweisen.

Am 5. Januar arbeitete der Rat einen neuen Entwurf aus. Er bestimmte: erstens dürften alle, die in Stadt und Landschaft Basel sich des Predigens annähmen, nichts anders als „alein das pur, clar evangelion, das helig gottlich wort, in biblischer schrifft begriffen", verkündigen und seien zudem verpflichtet, sich mindestens jede Woche einmal oder, sooft es die Notdurft erheische, zusammenzutun und sich über ihre Verkündigung auf Grund biblischer Schrift zu verständigen; wer sich dessen weigere, solle von Stund an stillstehn und sich des Predigens enthalten; zweitens solle, damit auch in der Frage der Messe die Wahrheit an den Tag komme, am Sonntag nach Trinitatis in der Barfüßerkirche unter alleiniger Zugrundelegung der Heiligen Schrift eine öffentliche Disputation abgehalten und hernach im Rat und in den Zünften endgültig abgestimmt werden, ob man die Messe behalten oder ganz abtun wolle; drittens dürfe bis zu dieser Abstimmung nur noch täglich je ein Amt im Münster, zu St. Peter und zu St. Theodor gehalten werden[1].

Am 6. Januar wurde dieser neue Entwurf den beiden Volksversammlungen vorgelegt. In derjenigen der Evangelischen — sie war wieder im Barfüßerkloster versammelt — ergriff Oekolampad, bevor die offizielle Ratsdeputation erschien, das Wort und empfahl die Annahme des Entwurfes; ein Augenzeuge berichtet, er habe so „humaniter ac pie" gesprochen, „ut nemo non commoveretur, et profecto fere mihi lachrymas excusisset"[2]. In der Tat stimmte die Versammlung, nachdem noch ein Herold, der Oberstzunftmeister und zwei Gesandte von Bern und Straßburg geredet hatten, dem Entwurfe zu. Ein gleiches geschah in der Zusammenkunft der Altgläubigen.

So besaß der Ratsbeschluß vom 5. Januar Rechtskraft. Aber es wurde durch ihn die Entscheidung bis in den Sommer hinausgeschoben. So war auch Oekolampad nur halb befriedigt. Er hätte gerne, schrieb er am 11. Januar an Zwingli, das „regnum Christi" „integrum" gehabt; aber es hätten die Josiasse gefehlt; Basel werde eben „non democratia, sed aristocratia" regiert. Aber er selbst habe dennoch zur Annahme des Vorschlages geraten.

[1] Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 333.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 630; Corp. ref., Bd. 97, Nr. 798.

damit das Volk nichts begehe, was des Evangeliums unwürdig sei. Im übrigen werde in Basel der „Hyperaspismus“ des Ambrosius Pelargus feilgeboten; solange die fremden Gesandtschaften anwesend gewesen seien, sei der Verkauf verboten gewesen; aber jetzt sei er wieder freigegeben; er, Oekolampad, habe beim Rat Beschwerde eingelegt, aber nur wenig erreicht; daraus sehe man, „quantum nobis vigilandum“[1].

Noch unbefriedigter spricht sich Oekolampad in einem Brief vom 17. Januar aus: der Ratsbeschluß vom 5. Januar werde nicht innegehalten; auch die Gegner dürften predigen. Basel laufe Gefahr, unterzugehen, wenn nicht für seinen Glauben besser Sorge getragen werde. Allerdings rufe er das Volk nicht gerne auf, sich selbst in Freiheit zu setzen, weil er fürchte, ein Tumult könnte dem Evangelium nachteilig sein[2].

Dennoch brach der Tumult los. Am 8. Februar 1529 griffen die evangelisch gerichteten Zünfte zu den Waffen, besetzten den Marktplatz und die Tore und begannen, auf den Rat einen Druck auszuüben. Am 9. Februar, dem Fastnachtsdienstag, schleppten sich die Verhandlungen mühsam weiter, bis plötzlich eine Schar Verwegener im Münster, zu St. Peter, zu Predigern, zu St. Alban und St. Ulrich einen Bildersturm ins Werk setzte. Nun gab mit einem Male der Rat nach, indem er zwölf Mitglieder, die Hauptgegner der Reformation, aus seiner Mitte entließ, indem er eine Neuwahl des Rates auf demokratischer Grundlage beschloß, und indem er verfügte, daß in Stadt und Landschaft Basel alle Bilder beseitigt und die Messe gänzlich abgeschafft sein sollte. Die genauern Bestimmungen über diese Neuordnungen sollte der Rat mit den Zunftvorständen und sechzig aus den Zünften zu wählenden Zuboten innerhalb kürzester Frist ausarbeiten[3].

Am 13. Februar sandte Oekolampad einen ausführlichen Bericht über das Ereignis an Capito: Gott habe neue schwere Erschütterungen der Basler Kirche hinausgeführt „in magnam antichristi confusionem“; allerdings würden in Zukunft wohl noch mehr Arbeit und Sorgen auf ihm lasten als zuvor; und die Gegner bezeichneten ihn als „fontem omnis huius rei“[4]. Am 6. März spricht er sich demselben Freund gegenüber aufs neue über den großen Umschwung der Dinge aus: Gott möge geben, daß ihre Kirchen ohne Flecken und Runzeln seien; er hoffe zuversichtlich, daß neue Anstürme der Gegner zuschanden würden, und daß hell erglänze die „gloria regni Christi“[5].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 629; Corp. ref., Bd. 97, Nr. 796.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 631; Corp. ref., Bd. 97, Nr. 797.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 636.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 636.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 639.

FÜNFTER TEIL

DIE AUSGESTALTUNG DES „REGNUM CHRISTI“ IN BASEL UND DAS DAMIT HAND IN HAND GEHENDE WIRKEN OEKOLAMPADS NACH AUSSEN

(Februar 1529—November 1531)

Achtzehntes Kapitel

Die Neubegründung von Staat und Kirche.

1.

Die Neuordnung der Verhältnisse folgte in der Tat Schlag auf Schlag. Nachdem bereits am 11. Februar 1529 die Zuboten gewählt worden waren[1], versammelten sich diese mit dem Rat und den Zunftvorständen, den sogenannten Sechsern — sie bildeten den Großen Rat —, am 12. Februar zu einer feierlichen Sitzung. Im Namen des Rates wurde der Versammlung folgendes vorgetragen: Die Obrigkeit sei von Gott eingesetzt als ein Werkzeug und eine Dienerin Gottes; deshalb sei sie zuvörderst schuldig, „ze hanndlen, was zů uffnung der eren Gottes dienstlich"; dabei dürfe sie jedoch auch ihrer Untertanen nicht vergessen, sondern müsse sich „vlissen, mit hohem ernnst ze hanndlen, was zů erhalltung gemeinen nutzes, burgerlichenn fridenns unnd einigkeit dienen mag". Man hoffe, daß alle Anwesenden gesinnt seien, mitzuhelfen, „damit, was zů uffnung der eren Gottes unnd burgerlichen frydenns diennstlich sige, gehanndelt werde", und fordere sie auf, um der Bürgerschaft allen Argwohn zu nehmen, diesen ihren Willen im Namen Gottes durch einen Eid zu bekräftigen. In der Tat schwuren die Ratsherren, die Sechser und die Zuboten feierlich, den Bürgern zu ihrem Recht behilflich zu sein, der Stadt Nutzen, Ehre und Lob zu fördern, den gemeinen Nutzen treulich zu handhaben, in dem allen zuhöchst die Ehre Gottes zu äufnen und an die Durchführung dieses Wollens Ehre, Leib und Gut zu setzen[2].

Tags darauf, am 13. Februar, wurde in entsprechender Weise die Bürgerschaft in Eid genommen. Drei Ratsherren und drei Sechser samt den Gesandten von Zürich, Bern, Solothurn und Mülhausen gingen von Zunft zu Zunft und hielten folgende Ansprache: die Obrigkeit sei von Gott, unserm himmlichen Vater, eingesetzt; darum sei „sy ein dienerin Gottes unnd deszhalb zůvorderist, was zů pflantzung des gotlichen wortts unnd cristenlichen lebens diennlich, ouch zů erhaltung gemeinen nutzes, burgerlichen frydenns unnd eynigkeit furderlich sin mag, zů hanndlen schuldig"; zur Erfüllung dieser Verantwortung hätten sich der Rat, die Sechser und die Zugeordneten eidlich verpflichtet; daraufhin solle nun auch die Bürgerschaft der Obrigkeit den Eid der Treue leisten. Darauf schwuren die

[1] Basler Chroniken, Bd. 6, S. 117, Anm. 2.
[2] Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 387.

Zunftgenossen, der Obrigkeit gehorsam zu sein, der Stadt Nutzen und Ehre zu werben, ihren Schaden zu wenden, der Obrigkeit behilflich zu sein in dem, was sie zur Pflanzung des göttlichen Wortes, christlichen Wesens, bürgerlichen Friedens und bürgerlicher Einigkeit beschließen werde und an dieses Wollen Leib, Ehre und Gut zu setzen[1].

Montag, den 15. Februar, versammelten sich der Rat, die Sechser und die Zugeordneten aufs neue und bestellten zur Ausarbeitung der neuen Wahlordnung einen Ausschuß von zwanzig Ratsherren und Sechsern. Unter den Erwählten befanden sich Oberstzunftmeister Jakob Meyer zum Hirzen, Altbürgermeister Adelberg Meyer zum Pfeil, Diebold Wyssach, Wolffgang Harnasch, Bernhard Meyer zum Pfeil, Hans Rudolf Frey, Ludwig Zürcher, Johannes Irmi, Fridolin Ryff[2].

Bereits am 18. Februar konnte die Wahlordnung von der Vollversammlung zur Kenntnis genommen und in Kraft gesetzt werden. In bezug auf die Wahl des Rates führte sie aus: „diewil durch die oberkeit als ein dienerin Gottes züvorderst das gottlich wort richlich gepflanntzet, alles gutz erhaltenn, wittwenn und weisenn beschirmt unnd das bősz ubel gestrafft werdenn soll“, müsse die Erkiesung der Obrigkeit „mit so vernunfftigen fügen“ angerichtet werden, daß „inn derenn nit gunst, fynnd- noch fruntschafft mitlouff, sunder allein die eer Gottes unnd gmeiner nutz betrachtet“ werde, und daß nur „personen, dem gottlichenn wort annhengig unnd gmeinem nutz furstenndig, inn solliche regierung berůfft unnd erkosenn werdenn“. Ebenso sollten die Zunftgenossen nur solche Meister wählen, die „dem wort Gotts irs bedunckenns anhenngig“ seien[3].

Am 26. Februar wurden auf Grund dieser neuen Wahlordnung die Ergänzungswahlen für die aus dem Rate ausgeschiedenen Altgläubigen vorgenommen. Als neue Ratsherren gingen aus ihnen hervor bekannte Führer der reformatorischen Bewegung, wie Hans Rudolf Frey, Ludwig Zürcher, Johannes Irmi, Fridolin Ryff[4].

Nachdem sich so das evangelische Basel rasch innenpolitisch konsolidiert hatte, folgte die außenpolitische Sicherung unverzüglich nach: am 3. März 1529 schloß die Stadt mit Zürich und Bern ein Burgrecht zum Schutz des evangelischen Glaubens. Durch besondere Schickung und Gnade Gottes, heißt es in der darüber ausgestellten Urkunde, werde bei ihnen das heilige Wort Gottes und die evangelische Wahrheit in den Städten und auf dem Lande lauter und rein gepredigt; auch seien sie „von deszelbigenn gnadenn zů ettwas unnser selbs erkandtnus kommenn“, hätten ihr Leben und Wesen, soviel ihnen Gott Gnade verliehen habe, nach demselbigen Wort

[1] Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 387.
[2] Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 393.
[3] Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 398.
[4] Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 409; Basler Chroniken, Bd. 6, S. 119f.

gerichtet und gedächten, ferner so zu tun, hätten auch die im göttlichen Worte verworfenen Mißbräuche abgestellt und Änderungen und Verbesserungen vorgenommen; dadurch hätten sie aber etliche ihrer lieben Eidgenossen und andere, „die der flam gőttlichs worts noch nitt berůrt", verärgert und wider sich erregt; damit sie nun mit Gottes Hilfe bei dem göttlichen Wort, der evangelischen Wahrheit und dem, das sie nach Anleitung desselbigen vorgenommen hätten, bleiben dürften, nähmen sie einander „zů rechten truwen burgern unnd schirmszgnossen" auf und an[1].

2

Auf diesem Hintergrund der politischen Konsolidierung erhebt sich der eigentliche Aufbau und Ausbau des „regnum Christi" in der Kirche, der Schule und den Ordnungen des Volkslebens.

Noch am Tage des Bildersturms hatte der Rat beschlossen, daß alle Kanzeln mit evangelischen Prädikanten besetzt werden sollten[2]. In der Tat hielt bereits am 14. Februar der ehemalige Weihbischof und Münsterprediger Tilman Limperger die erste evangelische Predigt im Münster; bei diesem Anlaß wurden auch die ersten deutschen Psalmen in dem ehrwürdigen Raume gesungen[3]. Am gleichen Sonntag beriefen die Pfleger von St. Theodor den ehemaligen Spitalpfarrer Wolfgang Wissenburg zum Pfarrer der Theodorsgemeinde, und am 20. Februar trug er in das von Ulrich Surgant angelegte berühmte Taufbuch seiner neuen Gemeinde die erste evangelische Taufe ein[4].

Doch das waren nur vereinzelte Ansätze einer Neuordnung. Was not tat, war eine umfassende Gesamtregelung. In der Tat wurde sie vom Rat, den Sechsern und den Zugeordneten mit Eifer an die Hand genommen. Wie es scheint, leistete die eigentliche Arbeit jener Ausschuß, der auch die neue Wahlordnung ausgearbeitet hatte[5]. Wahrscheinlich wurde zu den Verhandlungen des Ausschusses auch Oekolampad zugezogen; jedenfalls zeigt er sich in seinen Briefen auf dem laufenden über das, was in Vorbereitung war, und half mit, allerhand Fragen, die mit der Neuordnung zu-

[1] Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 423; das „Christliche Burgrecht" war am 25. Dez. 1527 durch Zürich und Konstanz begründet worden; am 25. Juni 1528 schlossen sich Zürich und Bern zusammen; dann folgten St. Gallen, Biel und Mülhausen; später schlossen sich noch an Schaffhausen und Straßburg (Johannes Dierauer: Geschichte der schweizerischen Eidgenossenschaft, 3. Bd., 2. Aufl., 1921, S. 132ff., 157f.

[2] Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 372.

[3] Basler Chroniken, Bd. 1, S. 89.

[4] Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 402; zum Taufbuch Surgants vgl. RE³, Bd. 10, S. 357, Z. 38ff.

[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 648; Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 393 u. 396; Gauss, Landschaft, S. 440.

sammenhingen, abzuklären[1]. Offiziell allerdings waren es die politischen Instanzen, die die Sache betrieben.

Unter solchen Umständen beschloß der Rat am Donnerstag der Osterwoche die „Ordnung, so ein ersame statt Basel den ersten tag Apprilis, in irer statt und landtschafft fürohyn ze halten, erkant; darinnen, wie die verworffene miszbrüch mit warem gottesdienst ersetzt, auch wie die laster, so christlicher dapfferkeit unträglich, Gott zů lob abgestelt und gestrafft werden sollen, vergriffen ist; als man zalt nach der geburt Christi MDXXVIIII". Unter dem Titel der Druckausgabe findet sich das Basler Wappen. Darumherum steht das Wort Röm. 1, 16: „Ich scheme mich des evangelii von Christo nit; denn es ist ein krafft Gotes, die da selig macht alle, die dran glaubenn."[2]

In der Vorrede wünschen Altbürgermeister Adelberg Meyer als Statthalter des Bürgermeistertums[3], der Rat, die Sechser und die Zugeordneten „allen und yeden unsern burgern, hindersässen, amptleuten, vögten, auch allen andern geystlichen unnd weltlichen in unserer statt und landtschafft Basel, darzů allen glöubigen" von Gott, dem himmlichen Vater, Frieden, Gnade und Erkenntnis Jesu Christi, „unsers einigen heylands". Gott, der Vater aller Barmherzigkeit, habe aus lauter Gnade sein heiliges Wort neu gesandt und geoffenbart und damit seinen göttlichen Willen „sampt der arbeitseligkeit, darinnen wir, glich wie gar nah die gantze welt unnd, als zů besorgen, nit on verderbung der seelen, ellendigklich gefangen gsin, zů erkennen geben". Dadurch sei es geschehen, daß durch Gottes Gnade etliche Mißbräuche, die von dem klaren Worte Gottes verworfen würden, im Namen Jesu Christi geändert, die andern abgestellt und der unbegründete Gottesdienst, der mehrenteils eine lautere Gleisnerei gewesen, aufgehoben worden sei. Aber es genüge nicht, nur Zeremonien und Mißbräuche abzustellen, sondern es sei hoch vonnöten, andere christliche Dinge anstatt der abgestellten Mißbräuche nach Anleitung des göttlichen Wortes zu pflanzen, „damit durch gůte ordnung unser leben (wie wir mit den gnaden Gottes hertzlich begeren) hinfür christenlich, dem nechsten unärgerlich angerichtet werde", und sie, die obrigkeitlichen Personen, vor dem strengen Gericht Gottes Rechenschaft ablegen könnten, die ihnen anvertraute Gewalt „zů uffnung göttlicher eeren und pflantzung eins fridsamen, christenlichen wesens" gebraucht zu haben. Darum hätten sie „in dem namen der heyligen trivaltigkeit zů pflantzung des waren göttlichen

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 642, 644, 646, 648.

[2] Die Reformationsordnung ist abgedruckt in: Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 473; eine Reproduktion des Titelblattes der ersten Ausgabe findet sich im Buch der Basler Reformation, S. 195.

[3] Beim Umsturz vom 8./9. Febr. war der Bürgermeister Heinrich Meltringer, das Haupt der Altgläubigen, geflohen.

dienstes [und] eins christlichen, erbarn, fridsamen lebens[1] ... Got zů lob, unsz und den unsern zů gůt", die folgende Ordnung aufgestellt. Zur Rechtfertigung ihres Unterfangens fügen sie hinzu: „unangesehen das solche ding den geystlichen obern, wo inen unserer seelen heyl angelegen, billicher ze fürdern zůstünde."

Darauf folgen in einem ersten Hauptteil die positiven Ordnungen für die Kirche, die Schule und das eheliche Leben.

An der Spitze steht das Kapitel: „Wie das göttlich wort verkündeth werden solle." Es enthält die eigentliche Bekenntnisgrundlage der reformierten Basler Kirche. Weil das heilige göttliche Wort, wird ausgeführt, „die ware spysz der seelen und richtschit eins christenlichen lebens" sei, so hätten hinfort alle, „so in unser statt und landtschafft, die bůsz und evangelion Christi zů predigen, von unsz ordenlich erwőlet, berůfft und verordnet sind oder zůkünfftig berůfft werden, nützit anders, dann allein das heylig gőttlich wort, das evangelion Jesu Christi, die frőliche botschafft der glőubigen, pur, klar und heiter zu der eeren Gottes und pflantzung brůderlicher liebe trewlich [zu] verkünden dergestalt, dz die zůhőrer des gőtlichen worts mit warhafftigen, demůtigen hertzen leren glauben, das Gott, unser hymmelischer vatter, usz lutern gnaden, als wir noch sine vyandt gsiń, sin eingebornen son Christum Jesum unsz gesendet, und das Christus, der son Gottes, von unser wegen gestorben und ufferstanden, ein gantzer erlőser und seligmacher sey aller deren, die in in vertreuwen; dz er mit sinem sterben unsere sünd bezalt und den vatter der barmhertzigkeit versůnet habe; dz er auch sey der einig mitler und weg, durch den wir Gott als unsern vatter in vertreuwen anrůffen, damit wir durch sin gnad dem sündigen leben absterben und in einem newen, fridsamen, gottforchtsamen, christlichen leben wandlen, wie dann die ware predig der bůsz vermag und anzeigt." Bei dieser Verkündigung sollten die Laster ohne Ansehen der Person mit dem Worte Gottes ernstlich gestraft werden, doch ohne neidische Schmach- und Scheltworte, „dardurch erbere personen verleumbdet und verargwonet" würden; nur wo einer trotz evangelischer Warnung in öffentlichen Lastern unverschämt verharrte oder ein Feind des göttlichen Wortes und der Kirche wäre, müßte man ihn verbannen und die Christen vor ihm warnen; doch dürfe auch die Rügung solcher Personen nicht aus Neid, sondern „von miszfallens der sünden wegen" geschehen. Damit das göttliche Wort klar und rein gepredigt werde, sollten „die diener des worts sich allein der biblischen bůcher, dz ist der newen und alten testamenten gebruchen"; „wo aber zwyspalt der schrifft halben, von

[1] Der Text lautet eigentlich: „in dem namen der heyligen trivaltigkeit des waren gőttlichen dienstes zů pflantzung eins christlichen, erbarn, fridsamen lebens"; aber das gibt keinen Sinn: zu der oben vorgenommenen Textänderung vgl. Peter Ochs: Geschichte der Stadt und Landschaft Basel, 5. Bd., 1821, S. 688, Anm. 2.

wegen dz die etwas dunckler were, entspringen würde, do soll man die schrifft nach anwysung des glaubens und der liebe uszlegen, und ein christ dem andern brůderlichen underrichtung geben“. Menschensatzungen, durch die die Gewissen verstrickt würden, sollten die Prädikanten nicht nur nicht lehren, sondern auch auflösen, dabei aber „in alle weg arbeiten, dz die christen sich irer fryheit nit zů geilheit des fleischs, sonder zů der eere Gottes und pflantzung brůderlicher liebe gebruchend“. Und falls es sich zutragen sollte, daß man das Gedächtnis „der gebenedieten junckfrawen Marie, der můter Jesu Christi, oder anderer uszerwőlten gottesheiligen, so jetzt in ewiger seligkeit sind“, beginge, so sollten die Prädikanten solche Feste dermaßen halten, daß Gott in seinen Heiligen gepriesen, die göttliche Ehre nicht den Kreaturen zugesprochen, aber auch die Gnade, die Gott seinen auserwählten Heiligen bewiesen habe, diesen Heiligen nicht entzogen, „sondern alle ding zů der eere Gottes und besserung unserer nechsten gehandelt werden“. Endlich werden „dry oder vier herren“ verordnet, die darüber wachen sollten, daß die Prädikanten das göttliche Wort in der vorgeschriebenen Weise verkündeten.

Das zweite Kapitel handelt von der Prüfung und Beaufsichtigung der Diener des Worts. Zu dieser Prüfung und Beaufsichtigung wird eine Behörde von zwei oder drei Gelehrten der Heiligen Schrift und einem oder zwei Ratsherren ernannt[1]. Diesen „examinatores“ liegt erstens ob, „alle die, so dz gőttlich wort zů verkünden gesandt sollen werden, der leer Christi, ob sy die dem christlichen volck mit frucht fürzůtragen tőgenlich oder nit, darzů irs lebens, dz solches unstråfflich und dem glőubigen volck nit årgerlich sye, ernstlich“ zu examinieren; welche sie dann in der Lehre und in der Lebensführung tauglich befunden hätten, die sollten sie der Obrigkeit präsentieren; darauf werde diese sie „der kilchen fürstellen, ires ampts ernstlich vermanen und nach gepflegenem gebet zů denen gemeinden, wőlchen sy vorston, in dem namen Gottes senden“. Zweitens soll es Aufgabe der Examinatoren sein, Gegensätze der Lehre, die sich zwischen Pfarrern und Gemeindegliedern, was für Geister das immer sein möchten, erheben, „mit biblischer schrifft frintlich und tugentlich“ zu erörtern und beizulegen. Drittens sollten die Examinatoren die Pfarrer, die in offenen Lastern begriffen würden, „also dz die kein gnad oder kunst zů leren hetten, gottslåsterer, hůrer, eebrecher, wůcherer, symoniaci, todtschlåger, trunckenbőltz, falsch-kundtschafftgeber, verlogen månner, oder die ire wyb und

[1] Diese Examinatoren und die im ersten Kapitel genannten drei bis vier Verordneten scheinen zunächst als zwei verschiedene Behörden gedacht zu sein. Doch wurden sie, als sie wirklich eingesetzt wurden, wie es scheint, sofort verschmolzen. Jedenfalls wurde bereits die Synode vom 11./12. Mai 1529 durch folgende Männer präsidiert: erstens durch die zwei Theologen Oek. und Phrygio, zweitens durch die vier Ratsherren Bernhard Meyer, Johann Rudolf Frey, Johannes Irmi und Diebold Wyssach sowie drittens durch den Stadtschreiber Kaspar Schaller (Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 558).

kinder schåntlich und årgerlich zugend und nit straffften", in ihrem Amte stillstellen. Endlich wird es den Examinatoren zur Pflicht gemacht, alle Pfarrer, die Leutpriester und die Diakonen, d. h. die Pfarrhelfer, aus Stadt und Landschaft jährlich zu einer Frühjahrs- und zu einer Herbstsynode einzuberufen; auf diesen Synoden sollte jeder Pfarrer verpflichtet sein, alles das, was er von einem andern Strafwürdiges und Ärgerliches kennt, „on allen nyd zů erőffnen, damit, wz christlicher dapfferkeit nit tråglich, abgestelt und årgernüsz verhůtet werde".

Folgerichtig schließt sich an dieses zweite Kapitel das dritte über die Lehrer der Heiligen Schrift an: „Damit aber dester geschickter diener des worts und der kilchen Christi befunden, wőllend wir zwen ordinarios, die heylige schrifft ze lesen, da der ein im newen und der ander im alten testament ein tag umb den anderen arbeiten, verordnen". Sollten diese Ordinarii der Heiligen Schrift auch zu Examinatoren und Eherichtern bestimmt werden, so sollten sie sich „darin gehorsamlich finden lan".

Das vierte Kapitel ordnet die Gemeindeverhältnisse in der Stadt. Bis jetzt seien zuviel Kirchen gewesen; das habe manchen Nachteil gehabt. Darum sollten von jetzt an in der Stadt nur noch vier Gemeinden sein: die Münstergemeinde, zerfallend in die drei Filialgemeinden von St. Martin, St. Alban und St. Ulrich-St. Elisabethen, die Leonhardsgemeinde, die Petersgemeinde und die Theodorsgemeinde. Ferner wird, vor allem um dem Wesen der Winkel- und Feldpredigten entgegenzuwirken, ein gewisser Gemeindezwang aufgestellt; zum mindesten am Sonntag solle man die Predigt in seiner Pfarrkirche, „damit die pfarrgenossen under inen selbs, auch irem hirten erkandt, evangelische straff und bann dester sicherer gehalten werden mőgen", besuchen; auch die Sakramente solle man in seiner Gemeinde empfangen.

Im fünften Kapitel wird von den „dienern der kilchen" gehandelt. An der Spitze stehen die eigentlichen Gemeindepfarrer, die „leutpriester". Ihre Aufgaben sind: erstens das göttliche Wort zu verkündigen", zweitens „allen denen, so es mit christenlicher zucht begeren", „irer leer unnd lebens mit dem göttlichen wort bescheid und rat zů geben", drittens die Sakramente handzureichen, viertens die Kranken heimzusuchen und mit dem göttlichen Wort zu trösten, fünftens „uff alle ire herd, damit niemands in offnen lastern geduldet, auch das sich nit newe irrsal inrissen, ein trew uffsehen" zu haben, sechstens die Jugend in Gottesfurcht und christlicher Zucht aufzuerziehen[2], siebentens das Gedächtnis der Gestorbenen „under der tagpredig[3] mit einer

[1] Über die Predigtzeiten siehe unten S. 484.

[2] Über die näheren Bestimmungen darüber siehe unten S. 586 ff.

[3] Als „tagpredig" wird im 9. Kapitel bezeichnet die sonntägliche Hauptpredigt, wie sie in allen Kirchen gehalten wurde, und die werktägliche Predigt, wie sie für das Münster angeordnet war.

göttlichen, tröstlichen vermanung zů begend". Neben den „leutpriestern" stehen in der Stadt die Pfarrhelfer, die „diacone"; ihnen wird zugewiesen: „tåglich das frübett[1] zů halten, darzů einen leutpriester, ob der zů zyten kranck oder in bruderlichen notwendigen geschefften begriffen, mit dem predigen zů versehen, die kinder zů tŏuffen, die eelüt inzůsegnen, die krancken heimzůsůchen, mit dem wort Gottes zů trŏsten und in des Herren nachtmal dem leutpriester behůlfflich zů sin." An dritter Stelle stehen die „subdiacone" oder „sacristen"; von ihnen heißt es: sie sollen „nach bevelhe der leutpriester lüten, was gehŏrt zů des Herren nachtmal, verschaffen, dem leutpriester und diacon in den kilchengeschefften beholffen unnd gehorsam sin, darzů die kilchen sübern, ŏffnen und beschliessen"[2]. Als vierte Gruppe steht die „überige priesterschafft in unserer statt Basel" da; das sind die ehemaligen Priester und Mönche, die von einer staatlichen Rente lebten, aber zunächst mit keinem Amt in der erneuerten Kirche betraut werden konnten. Ihnen wird zur Pflicht gemacht: sie haben die Tagpredigt[3] im Münster zu besuchen, sie haben ebenso der theologischen Vorlesung regelmäßig beizuwohnen, damit sie unter Umständen als Diener des Worts eingesetzt werden können[4], sie müssen sich zur Verfügung stellen, wenn sie zur Ausspendung des Almosens verordnet werden sollten[5], sie haben sich bei Verlust ihrer Rente und andern Strafen jeglichen Rückfalls in die abgestellten Zeremonien und Mißbräuche zu enthalten[6].

Das sechste Kapitel ist der Taufe gewidmet. Zunächst wird bestimmt, daß Salz, Speichel, Kerzen, Öl und andere menschliche Zusätze abgetan sein und daß die Taufe in deutscher Sprache gehalten werden solle; es wird dabei auf die „uszgangene ordnung", d. h. auf die Agende von 1526[7], verwiesen; alle Leutpriester und Diakone sollten sie in Händen haben. Dann folgt eine bekenntnismäßige Darlegung über das Wesen der Taufe mit ausdrücklicher Ablehnung des Täufertums. Die Taufe sei ein Geheim-

---

[1] = Frühgebet; vgl. dazu unten S. 484.

[2] Allen drei Kategorien von Kirchendienern wird strengstens verboten, für ihre Dienstleistungen irgendeine Belohnung anzunehmen; dagegen sollen sie von der Obrigkeit „mit zimblicher competentz" versehen werden, „damit sy irer åmpter uszwarten mŏgen".

[3] Vgl. oben S. 483.

[4] Davon ist bereits im dritten Kapitel die Rede.

[5] Vgl. unten S. 594 ff.

[6] Aus Oek.s Feder ist ein längeres Gutachten vorhanden, „quomodo in ordinem redigendi sacrificuli vagi" (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 643). Darin heißt es u. a. auch, daß diese unbeamteten Priester „singulis diebus singuli ad minus unam concionem audiant", daß sie „adigantur ad lectionem theologicam", daß sie sein sollten „eleemosynarii" oder „collectores eleemosynae". Es dürfte fast sicher sein, daß dieses Gutachten für die Ausarbeitung der Reformationsordnung abgefaßt worden ist. Auch andere Abschnitte der Reformationsordnung dürften auf solchen Vorarbeiten Oek.s beruhen.

[7] Vgl. oben S. 441.

nis, indem uns darin die gnadenreiche Wirkung des Leidens Christi in besonderer Weise bedeutet werde. „Dann glichergestalt, wie die lybliche unreinigkeit durch das wasser abgeweschen, also sind alle seelen, die durch die gnadenriche erwǒlung Gott[es], des barmhertzigen vatters, in dz bůchder lebendigen ingeschriben, allein umb des verdiensts Christi willen durch den heyligen geyst innerlich von aller unreinigkeit erledigt und abgeweschen.“ Auch die jungen Kindlein seien wegen des vergossenen Blutes Christi Jesu des Reiches Gottes fähig, und so sei es denn billiger als billig, daß auch sie wie die Alten „umb bedütung der innerlichen abweschung mit dem usserlichen tauff in die zal der christen ingeschriben, unnd inen das zeychen irer erlǒsung nit versagt werde“. So sollten denn alle jungen Kinder in Stadt und Landschaft Basel zur Erhaltung christlicher Liebe und Einigkeit ohne gefährlichen Verzug getauft „und durch dz usserlich bad der widergeburt an die christenlich religion ergeben werden“. Wer jedoch in seiner Jugend getauft sei, der solle sich nicht mehr taufen lassen, dagegen mit allem Ernst darnach streben, daß er „in ernewerung des lebens der innerlichen touff, so do beschicht im geyst und für gǒttlicher liebe, durch die barmhertzigkeit Gottes“ erlange.

Das siebente Kapitel handelt „vom bruch des Herren nachtmals“. Eine erste Definition lautet: „Des Herren nachtmal ist von Christo ingesetzt, sin heyligs lyden mit danckbarkeit zů betrachten und zů verkünden, auch christenliche lieb und einigkeit, wie glydern eins lybs gebürt, zu bezügen.“ Darauf folgt eine längere Auseinandersetzung mit den „abgǒttischen miszbrüch der mesz“. Ihnen gegenüber solle nun eben „des Herren nachtmal zů gedechtnüsz sins heyligen lydens mit grosser dancksagung und vereinbarung in christenlicher liebe, wie glydern eins lybs gebürt, in verstǻndiger tütscher sprach gehalten“ werden[1]. Daran schließt die wichtige Bestimmung über den Bann: „Hie in disem nachtmal ist not, darzů unser will unnd ernstliche meynung, das der bann nach christlicher ordnung gebrucht, aber anderer sachen halb niemands frevenlich geurteylet und allein die verbant werden, so durch das wort Gottes verbant sind; dann dieselben schmähen den lyb Christi als ungesunde und dürre glyder“; das nun folgende Verzeichnis der zu Bannenden entspricht fast wörtlich demjenigen in der Abendmahlsliturgie von 1526[2], die Handhabung des Bannes sodann wird einzig und allein den Leutpriestern und Diakonen in die Hand gegeben: „es sollend die leutpriester und diacon ein getrew uffsehen uff alle ire herd haben, und so [sie] yemanden in disen lastern verlümbdet und begriffen sin vernemend, die sollen sy anfangs brůderlich warnen und straffen; und so aber yemands nach der ersten und andern brůderlichen warnung nit abston, sondern in lastern offentlich verharren, die gemeyne Gottes år-

[1] Die Einzelbestimmungen über die Gestaltung der Feier siehe unten S. 497.
[2] Vgl. oben S. 433.

gern würde, den und die soll man verbannen und von des Herren nachtmal als lang uszschliessen, bitz sy ir leben gebesseret unnd das mit newer unschuld kuntlich gemacht haben"; und wer in der einen Gemeinde verbannt sei, der solle auch in den andern „von des Herren nachtmal abgetriben werden". Endlich folgt eine Bestimmung über die Zeiten der Abendmahlsfeier: dreimal im Jahr solle zu Stadt und Land allgemein Abendmahl gefeiert werden, zu Ostern, Pfingsten und auf Weihnachten; außerdem sei in der Stadt das Abendmahl jeden Sonntag in einer Kirche abzuhalten, und zwar so, daß es von einer Gemeinde zur andern wandere, damit jeder „die liebe auch in andern pfarren ... bezügen und Christo der grossen gůtthat dancksagen möge"; auf der Landschaft dagegen sollten die Pfarrer außer den drei allgemeinen Feiern wenigstens alle drei, vier oder fünf Wochen, „wo sy communicanten haben, des Herren nachtmal mit grosser andacht und danckbarkeit halten".

Ein achtes Kapitel redet kurz von der „heimsůchung der krancken". Diese Barmherzigkeit sei von Gott sonderlich geboten. „Darumb sollend die leutpriester und diacon die krancken mit grossem ernst und gedult heimsůchen, die krancken mit dem wort Gottes trewlich trösten und, wo die krancken des Herren nachtmals begerten, inen das mittheylen".

Im neunten Kapitel folgen die Bestimmungen, „zů wölchen stunden das göttlich wort in der statt Basel verkündet werden solle". Sie setzen folgendes fest: Jeden Sonntag soll ein Frühgebet zu St. Peter, St. Martin, St. Alban, St. Elisabethen und St. Clara „für die wandlenden unnd das gesind" gehalten werden; darnach solle um acht Uhr im Münster, zu St. Peter, zu St. Leonhard und St. Theodor die gewöhnliche „tagpredige" stattfinden; weiterhin solle „nachmittag" um zwölf Uhr im Münster und zu Barfüßern und endlich „uff den oben" um vier Uhr noch einmal im Münster gepredigt werden. Was sodann die Werktage betrifft, so haben Frühgebete zu Barfüßern, St. Peter und St. Clara stattzufinden; weiter soll „sobald man dz erst zeychen in rath verlüttet", ein predige für die råth und gerichtsherren ungeverlich ein halbe stund im Münster tåglich gehalten werden"; darauf folgt um neun Uhr wiederum im Münster ein „tagpredige". Dazu kommt um drei Uhr nachmittags die theologische Vorlesung, ebenfalls im Münster; ungefähr eine Stunde lang soll in Heiliger Schrift „ordinarie gelesen" werden; darauf haben die „ordinarii lectores dem gemeynen volck, alsbald dz glöcklin, darzů verordnet, verleutet, ungeverlich uff ein fiertel einer stund das, so gelesen, summarie mit kurtzer tröstlicher vermanung" vorzutragen[1].

Im zehnten Kapitel ist die Rede von der Eheschließung, von der Ehescheidung und vom Ehegericht. Die erste Bestimmung betrifft die Ein-

[1] Über die Predigten auf der Landschaft wird in Kap. 5 bestimmt, daß „die landtpfarrer alle wochen zům wenigsten zweymal zů predigen verbunden sin" sollten.

segnung der Eheleute: „diewyl Gott, unser hymmelischer vatter, den eelichen stadt selbs uffgesetzt, gebenedyet und würdencklich ze halten gebotten hat, habend wir geordnet, das die eelüt, so ordenlich in die ee griffen, es sy an fyr- oder wercktagen, zů der zyt, als man das gôttlich wort verkündet, offentlich ingesegnet, auch durch die pfarrer oder diacon, so sy insegnen, in ein sonder bůch ordenlich ingeschriben sollen werden“[1]. Dann folgen Bestimmungen über die Trauzeugen, über die Pflichten der Eltern und Vormünder, über die Ehemündigkeit, über die verbotenen Grade — verboten sollen allein die Grade sein, „so in gôttlicher schrifft klarlich uszgetruckt sind“ — über das, was bei geschlechtlichem Verkehr zwischen zwei Ledigen und bei Verkehr eines Ehemanns mit einer ledigen Tochter zu geschehen habe. Was sodann die Ehescheidung betrifft, so solle sie gemäß der Heiligen Schrift nur bei Ehebruch gestattet sein; doch dürfe kein Ehegemahl den andern Teil aus eigener Gewalt verlassen oder von sich stoßen, sondern nur auf Grund eines Urteils der Eherichter. Über andere mögliche Scheidungsgründe, wie Impotenz, Geisteskrankheit, böswilliges Verlassen, Aussatz und dergleichen könne man kein gewisses Gesetz machen, und darum sollten in den Fällen, wo solche Dinge in Betracht kämen, die Eherichter handeln, „wie sy Gott und gestalt der sachen underwisend“. Über das Ehegericht selbst wird festgesetzt, daß es aus sieben „gelerten, frommen und erbaren mânnern“ bestehen solle, nämlich aus zwei Leutpriestern aus der Stadt, die des göttlichen Worts berichtet seien, aus drei Ratsherren und zwei Sechsern oder Großräten; zu seinen Obliegenheiten soll aber nicht nur die Behandlung der Fälle gehören, die vor es gebracht werden, sondern es soll ein ernstliches Aufsehen auf alle Eheleute haben und von sich aus eingreifen, wo es von Ehezerwürfnissen hört.

Das elfte Kapitel spricht von der Abschaffung der Bilder. In allen Kirchen von Stadt und Landschaft seien sie abgetan und sollten nicht wieder aufgerichtet werden. Dagegen wolle die Obrigkeit ernstlich darauf bedacht sein, „wie wir die armen dôrfftigen, so die ware und lebendige bilder Gottes sind, trôstlich versehen môgen“.

Im zwölften Kapitel wird von den Feiertagen gehandelt. Eigentlich sollte man dadurch, daß man der Sünde abstirbt und in Tugenden zunimmt, Gott, dem himmlischen Vater, täglich feiern, Dennoch sei es nötig, etliche besondere Feiertage, „uff die man sich in den kilchen zů hôrung des gôtlichen worts umb gemeynen gebets und bezügung christlicher liebe mit underlassung anderer handarbeyt versamle“, zu halten. Und zwar sollten folgende

[1] Bereits am 7. April 1529 setzt das Trauregister zu St. Leonhard ein: „Werly Heffentreyer und Barbara Tischmacherin, uff den VII. tag Aprilis“ (Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 488); der 7. April war ein Mittwoch; am Mittwoch fand aber, soweit wenigstens die Reformationsordnung bestimmt, zu St. Leonhard weder ein Frühgebet noch eine Tagpredigt statt.

Tage als Feiertage gelten: alle Sonntage, ferner die Feste der Geburt Christi, der Ostern, der Auffahrt Christi und der Pfingsten. Den Verdiensten, den hohen Tugenden und der Seligkeit „der heyligen, ewigen junckfrawen Marie, der heyligen aposteln, sant Johansen des tǒuffers und der lieben marterer Christi dagegen sollen keine besondern Feiertage gewidmet sein; jedoch soll ihrer im täglichen Frühgebet und in der Tagpredigt mit ernstlicher Gedächtnis gedacht werden, und es sollen „die tag irer gedechtnüsz im kalender onverruckt bliben".

Endlich erfolgt im dreizehnten Kapitel ein Wort über die Schulen. Weil zur Verkündigung des göttlichen Wortes und zur Pflanzung eines „fridsamen, christlichen, burgerlichen wesens" gelehrte Leute notwendig seien, sollen die Schulen für die Jugend, auch die Universität mit guten, gelehrten Schulmeistern und Professoren — es werden besonders die gräzistische und hebraistische Professur genannt — so geschickt eingerichtet werden, „dz die jungen und betagten dadurch kunstrich zů christlichen tugenden und fürstǎndern der gemeynde gepflantzt und gezogen werden mǒgen".

Diesem ersten Hauptteil mit seinen positiven Ordnungen reiht sich der zweite Hauptteil an mit den Bestimmungen, „wie die laster verbotten unnd die übertretter derselbigen gestrafft werden sollen". Da nach der Heiligen Schrift die Gewalt als Dienerin Gottes eingesetzt sei, das Gute zu pflanzen und das Übel zu strafen, so hätten sie, die obrigkeitlichen Personen, beschlossen, folgende Laster bei den angegebenen Strafen zu verbieten und hätten sich vereinbart, die Übertreter ohne alle Gnade zu strafen.

Zuerst folgt ein ausführlicher Abschnitt über „die lǎsterer Gottes, des glaubens und der sacrament". Ein erster Absatz richtet sich gegen diejenigen, die etwas glauben, lehren oder predigen, „das den zwǒlff artickelen unsers heyligen, ungezwyfelten, christenlichen glaubens widerig", oder die die Gottheit oder Menschheit Jesu Christi verleugnen oder das hohe Verdienst seines Sterbens schmälern und sich mit dem göttlichen Wort von ihrem Irrtum nicht abbringen lassen; diese sollen an Leib, Leben und Gut gestraft werden. Ein weiterer Absatz kündet dem Täufertum schwersten Kampf an. Darauf werden diejenigen bedroht, die das Nachtmahl lästern, als sei es gewöhnlicher Wein und gewöhnliches Brot, oder es gar „beckenbrot, růbschnitz und derglichen" nennen. Aber auch Maria und die Heiligen sollen nicht geschmäht werden: „wǒlche die ewige, reine, uszerwǒlte küngin, die gebenedyte junckfrawen Mariam oder andere geliebte gottesheyligen, so jetzt by Christo in ewiger seligkeit lebend, verachtend, schǎndend oder schmǎhend, also das sy sagten, die můter Gottes were ein wyb glich wie ein ander wyb hie uff erden gsin, das sy mer kinder dann Christum, den son Gottes, gehept, vor und nach der geburt nit ein ewige junckfraw bliben, oder das die uszerwǒlten gottesheyligen, so usz disem jamerthal berůfft,

nit by Christo in der seligkeit weren, die alle wôllend wir ye nach gestalt der sachen an irem lyb, leben und gût straffen". Schließlich werden noch Strafen gegen das Schwören aufgestellt.

Ein zweiter Abschnitt handelt von der Übertretung der Feiertage, vom Spielen und Tanzen. Wer an Feiertagen das Wort Gottes aus Fahrlässigkeit oder Widerwillen nicht höre, sondern zu Hause bleibe, oder wer vor Beendigung der Tagpredigt — „es wolte dann einer über feld ziehen" — in Gast- oder Zunfthäusern brasse, der habe ein Pfund Pfennig zu bezahlen. Die gleiche Strafe solle erleiden, wer — an Feier- oder Werktagen — „teurer dann umb ein rappen" spiele[1], oder öffentlich tanze.

Nach einer Bemerkung, daß die Verbrechen wie Totschlag, Diebstahl usw. nach kaiserlichem und nach Stadtrecht bestraft würden, folgen die Bestimmungen über Ehebruch und Konkubinat. Ehebrecher sollen, abgesehen davon, daß sie in den Kirchenbann kommen, von allen staatlichen und kirchlichen Ämtern ausgeschlossen werden; außerdem sollen sie je nach den Umständen mit Geld, Gefängnis oder Landesverweisung bestraft werden; die Feststellung des Ehebruchs liegt in den Obliegenheiten des Ehegerichts. Ebenso ist es Sache des Ehegerichts, dafür zu sorgen, daß alle geistlichen oder weltlichen Personen, die im Konkubinat leben, innerhalb von Monatsfrist ihre Konkubinen entweder heiraten oder entlassen.

In einem weitern Abschnitt wird den Kupplern und Kupplerinnen auf den Leib gerückt.

Ferner wird eine Verordnung über die Kleider aufgestellt. Vor allem sollen die zerhauenen Hosen und Wämser inskünftig verboten sein.

Endlich folgen Bestimmungen gegen das Zutrinken und Füllen, über den Wirtshausschluß und das nächtliche Benehmen auf den Gassen.

Damit ist auch der zweite Hauptteil beendet, und es kommen die Schlußbemerkungen. Die letzte von ihnen lautet: „Hieby wôllend wir unsz vorbehalten unnd offentlich erbotten haben, ob wir künfftiger zyt für unsz selbs oder von andern mit heyliger, biblischer schrifft alten unnd newen testaments eins bessern, dann wir in diser ordnung angesehen, underwisen würden, das wir yeder zyt solchen bericht nit allein nit uszschlahen, sonder gûtwillig mit danckbarkeit annemen unnd demnach dise ordnung, wie sy zû uffnung gôttlicher eeren unnd pflantzung eins fridsamen, christenlichen lebens am besten angerichtet werden mag, ândern, bessern und der stimme Christi, unsers hirten, unverdrossen gehorsamen wôllend."

[1] Das Spielen war überhaupt nur zwischen ein Uhr und vier Uhr nachmittags erlaubt.

Neunzehntes Kapitel

Die Predigttätigkeit Oekolampads und die Gestaltung der Gottesdienstordnung

1.

Die Durchführung der Reformation und die Neuordnung der Kirchgemeinden brachte auch für Oekolampads berufliche Stellung eine wichtige Änderung: vom Pfarramt zu St. Martin wurde er in das Pfarramt des Münsters versetzt. An der Synode vom 11./12. Mai 1529 erscheint er zum erstenmal als „pfarrer im Münster"[1].

Ihm zur Seite stand als „dyacon im Münster und ordlicher predicant" der bisherige Augustinerprediger Thomas Geyerfalck[2]. Von der Herbstsynode des Jahres 1530 an tritt ebenfalls als „predicant im Münster" „der erwurdig herr Thelamon", d. h. der alte Weihbischof Tilman Limpurger hervor, der bereits in katholischer Zeit die Münsterprädikatur besessen und sie 1525 an Augustinus Marius hatte abtreten müssen[3]. Als Diakone der Filialgemeinden des Münsters endlich, der Gemeinden von St. Martin und St. Alban, werden genannt Johannes Gast und Hieronymus Bothanus[4].

Was die andern Stadtgemeinden betrifft, so wurde Wolfgang Wissenburg, wie wir bereits gehört haben[5], in das Pfarramt von St. Theodor und der in Straßburg amtende Paul Phrygio in dasjenige von St. Peter berufen[6], während zu St. Leonhard der bisherige Leutpriester Markus Bertschi weiter wirkte[7].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 664.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 664.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 802; wir haben gehört, daß er bereits am 14. Febr. 1529 die erste evangelische Predigt im Münster hielt; wenn er bis im Nov. 1530 nicht mehr genannt wird, muß angenommen werden, daß er in der Zwischenzeit krank war.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 664; für die dritte Filialgemeinde, diejenige von St. Ulrich-St. Elisabethen, ist im „Liber synodorum" kein Diakon genannt; Gauss: Basilea reformata, S. 10 u. 75, nennt als Diakon dieser Filialgemeinde den ebengenannten Thomas Geyerfalck.

[5] Vgl. oben S. 477.

[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 644 u. 664; zuerst hatte man sich sogar bemüht, Martin Butzer zu gewinnen (Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 425; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 644).

[7] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 664.

2.

Nach der Reformationsordnung sollte im Münster am Sonntag dreimal gepredigt werden: um acht Uhr, zwölf Uhr und vier Uhr. Von diesen Predigten hielt Oekolampad ohne Zweifel regelmäßig die Hauptpredigt, d. h. die um acht Uhr stattfindende „gewonliche tagpredig“[1]. Doch sind auch Predigten von ihm bezeugt, die „post prandium“[2], d. h. um zwölf Uhr, und „hora quarta“[3], d. h. abends um vier Uhr, gehalten wurden; und zwar heißt es ausdrücklich, daß Oekolampad, als er eine solche Abendpredigt hielt, bereits „am morgen“ gepredigt habe[4]; ebenso nimmt eine Predigt, die als Zwölf-Uhr-Predigt bezeichnet ist, auf die vorangehende Predigt als eine „hodie“ gehaltene Predigt Bezug[5]. Auch andere Umstände weisen darauf hin, daß Oekolampad gelegentlich zwei von den drei sonntäglichen Münsterpredigten hielt[6].

Aus dieser sonntäglichen Predigttätigkeit Oekolampads am Basler Münster sind nun 131 Predigten über das Markusevangelium auf uns gekommen[7]. Es besteht Sicherheit darüber, daß Predigt 107 bis 131 in die Zeit vom 9. April 1531 bis zum 5. November 1531 fallen[8]. 25 Predigten sind also an 22 verfügbaren Sonntagen — Oekolampad war vom 11. Mai bis zum 14. Juli zur Durchführung der Reformation in Ulm, Memmingen und Biberach von Basel abwesend[9] — gehalten worden. Daraus erhellt, daß Oekolampad in dieser Periode nur ausnahmsweise zwei Predigten an einem Sonntag hielt. Wenn dieser Modus auch für die 106 ersten Predigten des Zyklus angenommen werden darf, dann fällt deren Anfang — es kommen 99 Sonntage vom 4. April 1529 an als dem ersten Sonntag nach Erlaß der Reformationsordnung in Betracht[10] — unmittelbar in die Zeit, da Oekolampad von St. Martin ans Münster übersiedelte. Wir hätten in diesem Falle in den 131 Markuspredigten somit alle Sonntagspredigten vor uns, die Oekolampad seit seiner Versetzung ans Münster bis zu seinem Tod gehalten hat. Doch muß auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß

[1] Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 473, S. 395, Z. 28.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 841.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 926.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 926.

[5] Predigt 3 der eben zu nennenden Markuspredigten (Beiträge, S. 226).

[6] Von den zu nennenden Markuspredigten ist Predigt 113 am 23. Juli 1531 und Predigt 115 am 30. Juli gehalten worden; Predigt 114 muß also auch noch auf den 23. Juli fallen oder aber auch noch auf den 30. Juli (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 898 u. 899).

[7] Beiträge, S. 226ff., Nr. 8.

[8] Vgl. Beiträge, S. 229ff.

[9] Vgl. Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 856—890.

[10] Vom 6. Sept. 1529 bis zum 16. Okt. 1529 war Oek. wegen des Marburger Gesprächs von Basel fort, und am 17. Oktober 1529 predigte Zwingli (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 690—700).

der Zyklus der Markuspredigten erst im Jahre 1530 begonnen wurde[1]; in diesem Falle hätte Oekolampad vor dem 18. September 1530 an jedem Sonntag mindestens zweimal gepredigt[2].

Überliefert sind die Predigten in einer im handschriftlichen Original auf uns gekommenen Nachschrift des Diakons Balthasar Vögelin von St. Leonhard in Basel[3]. Für diejenigen, die zwischen dem 16. Juli 1531 und dem 5. November 1531 gehalten wurden, besitzen wir außerdem kurze Inhaltsangaben im Tagebuch des Bonifacius Amerbach[4]. Doch kann, da Vögelin die Predigten nur in aphoristischer Zerstückelung festgehalten hat[5], das, was Oekolampad wirklich ausführte, nur sehr notdürftig ermittelt werden. Wir müssen uns daher beschränken, einige Proben aus dem stattlichen Manuskripte mitzuteilen.

Die erste Predigt des Zyklus — es ist, wie ausgeführt worden ist, wahrscheinlich die erste Sonntagspredigt überhaupt, die Oekolampad in dem dem evangelischen Gottesdienst erschlossenen Basler Münster gehalten hat — bringt sehr bedeutsame Ausführungen über Offenbarung und Schriftprinzip. Die „cognitio Dei" stamme nicht „ex natura" und nicht aus der menschlichen „prudentia", sondern „ex Deo". Und zwar sei diese Offenbarung Gottes doppelter Art: „Deus duabus viis cognitionem suae gloriae et voluntatis revelat". Nach dem einen Weg offenbare sich Gott „sine aliis mediis"; auf diese Weise erleuchte die „divinitas Dei" die Engel; „etiam aliqui sancti mundati sunt hac glorificatione"; doch sei das ein „miraculum".

---

[1] Auf der ersten Seite des Manuskripts steht folgender Titel: „Marci evangelium per Joannem Oecolamp[adium] doctis[simis] declamationibus et quidem popularibus illustratum; 1530; sum Balthassaris Avieni, diaconi templi Leonhardini" (Beiträge, S. 226). Wenn dieser Titel geschrieben wurde, als Vögelin mit dem Nachschreiben der Predigten begann, so fällt der Beginn der Predigten in der Tat erst ins Jahr 1530. Es ist jedoch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß das Titelblatt erst beschrieben wurde, als die Nachschrift schon weit vorgeschritten war. Diese letztere Möglichkeit erscheint umso möglicher, als der Titel mit roter Tinte geschrieben ist und auch sonst eine Fülle von Unterstreichungen samt einzelnen Notizen in roter Farbe sich in der Handschrift finden, die einer nachträglichen Bearbeitung ihren Ursprung verdanken.

[2] Es kann darauf hingewiesen werden, daß Telamonius Limpurger erst im Herbst 1530 wieder auf den Plan tritt; aber durchschlagende Bedeutung besitzt dieser Umstand für die vorliegende Frage nicht; um so weniger, als Limpurger auch in der Zeit, da ihn der „Liber synodorum" als Münsterprädikanten aufführt, wohl nicht regelmäßig gepredigt hat; seine Nennung war wohl mehr Ehrensache.

[3] Über Vögelin siehe Gauss: Basilea reformata, S. 156.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 892ff. — Es scheint übrigens auch noch eine Nachschrift von Johann Gast existiert zu haben (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 983, Anm. 12); doch ist sie nicht erhalten.

[5] Einzelne Predigten scheint Vögelin in deutscher Sprache ausgearbeitet zu haben; jedenfalls findet sich bei 12 Predigten des Bandes am Rande die — mit roter Tinte [! vgl. S. 490, Anm. 1] geschriebene — Bemerkung: „sermonem vulgarem quaere", „habes sermonem germanicum" usw. (vgl. Beiträge, S. 226ff.).

Den Menschen im allgemeinen teile sich Gott mit „per servos suos, quos ad hoc ordinavit; sunt illi prophetae, apostoli, sunt etiam alii, quos Deus ordinavit, per quos homines docet; etiam per Christum ad tempus docuit mortale genus". So sei die Heilige Schrift die Röhre, durch die das lebenspendende Wasser uns zufließe: „Deus lumen suum abscondit in lucernam, sed splendorem habemus"; so könnten wir auch die Strahlen der Sonne nicht sehen außer „aqua vel speculo". Alle andern Röhren seien falsche Röhren. Wenn gefragt werde, woher man wisse, daß das Evangelium die wahre Röhre sei, so sei zu antworten: „spiritus dat fideli testimonium"; „ubi fideles supra terram sunt et evangelium audiunt, testimonium per spiritum in corde eorum habent et certi sunt". „Haec ita dico, ut ingressum habeam ad hunc evangelistam Marcum."

Die zweite Predigt redet davon, welches der wesentliche Inhalt der Evangelien im allgemeinen und des Markusevangeliums im besonderen sei. Oekolampad antwortet kurz und bündig: „omnes sermones Christi ad hoc tendunt et miracula, ut probaret, se verum filium Dei esse"; wer dieses Evangelium annehme, daß Christus der Sohn Gottes sei, und daß wir durch ihn das Leben hätten, werde gerettet; wer daran Anstoß nehme, der sei ein Sohn der Verdammnis. Die Türken z. B. „in Alcorano multa scribunt et honorem Christo dant"; aber dennoch „filium Dei esse abnegant". Auf den Felsen, daß Christus der Sohn Gottes sei, „ecclesia fundata est". Gott habe dem Sohne alles gegeben und „omnia ad hoc ordinavit, ut omnes creaturae honorem ei dent". Die Gläubigen hätten ihn zum Haupt und sich zu Gliedern „et extollunt Christum non solum verbis, sed et factis et operibus". Vieles hätten die Propheten über das „regnum Christi" gesagt; doch es sei dunkel gewesen; aber in Johannes, dem Täufer, beginne nach Mt. 11, 13 das „regnum Christi".

In der achten Predigt legt Oekolampad das Wort Mc. 1, 14f. aus und rückt dabei die Frage nach dem „regnum Dei" in den Mittelpunkt. In der Schrift werde in dreifacher Weise vom „regnum Dei" gesprochen. Das „regnum Dei" sei erstens das „regnum potentiae", wonach auch der Teufel Gott gehorsam sei. Das „regnum Dei" sei zweitens das „regnum gratiae", „quando Deus sua gratia regnet in suis electis et fidelibus". Das „regnum Dei" sei drittens das „regnum gloriae et magnificentiae"; dieses Reich empfingen wir, wenn wir nach diesem Leben auferstünden. In Mc. 1, 14 rede Christus nun vom „regnum gratiae": „tempus adest, de quo prophetae dixere, quod Messiah venturus sit, qui erigat regnum Dei". Und zwar regiere Gott so in seinen Auserwählten, daß er „suum spiritum impertit filiis suis, ducit eos ad honestam vitam, retrahit a mala consuetudine, facit honestos homines". Das Reich Gottes bestehe nicht in äußern Dingen; „abiecta sunt idola"; „scandala amovenda sunt", „nulla missa celebratur". Dagegen bestehe es in der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die Gott in

unsere Herzen ausgieße, daß wir unsern Nächsten als Gottes Geschöpf liebten wie uns selbst, es bestehe in der jubelnden Freude über die Vergebung der Sünden und die Versöhnung, und es bestehe im Frieden des Herzens. Wenn wir beteten: „Dein Reich komme", so bäten wir darum, daß an Stelle des Teufels Christus herrsche, und zwar nicht nur in unserm Herzen, „sed in toto mundo, si possibile esset, ut crederent". „Amici dilecti, Deus gratiam nobis dedit, ut Christi regnum in toto mundo praedicetur"; aber darum müßten wir auch solche sein, in denen die Liebe erfunden werde.

Andern Ausschnitten aus Oekolampads Predigten über das Markusevangelium werden wir begegnen, wenn wir von seinem Kampf um die Kirchenzucht, von seinen Bemühungen um die richtige Verwaltung der Kirchengüter und von seiner Stellungnahme zum zweiten Kappelerkrieg sprechen.

3

Außer den Sonntagspredigten sollten im Münster auch regelmäßig Werktagspredigten stattfinden. Und zwar sollte erstens an den Rats- und Gerichtstagen, d. h. an allen Wochentagen außer dem Freitag, „sobald man dz erst zeychen in rath verlüttet", d. h. im Sommer um sechs Uhr, im Winter um sieben Uhr, ein „predige für die råth und gerichtsherren" von etwa einer halben Stunde Dauer gehalten werden[1]. Zweitens aber sollte an allen Werktagen um neun Uhr die „tagpredige" stattfinden.

Über die Verteilung dieser Predigten unter die Geistlichen des Münsters oder diejenigen der ganzen Stadt überhaupt ist uns nichts überliefert. Wir können nur vermuten, daß Oekolampad am ehesten das Halten der Tagpredigt oblag, wenigstens von Zeit zu Zeit.

Doch wie dem auch sei, jedenfalls ist ein Zyklus von Werktagspredigten Oekolampads über den Kolosserbrief auf uns gekommen. Er bricht allerdings nach der zweiundzwanzigsten Predigt bei der Erklärung von Kol. 2, 23 ab mit der Angabe, Oekolampad sei nach dem Halten dieser Predigt durch den Tod abgerufen worden[2]. Danach fallen diese Predigten in die letzten Tage von Oekolampads Wirksamkeit, und zwar sind deutliche Anzeichen dafür vorhanden, daß sie der Zeit vom 17. Oktober bis zum 10. November 1531 angehören[3].

[1] Über die Zeiten der Rats- und Gerichtssitzungen und das Einläuten dazu vgl. Rudolf Wackernagel: Geschichte der Stadt Basel, 2. Bd., 1. Teil, 1911, S. 229 u. 317.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 998. Daß es sich um Werktagspredigten handelt, geht daraus hervor, daß sich Oek. immer wieder zurückbezieht auf die „hesterna concio" oder auf das, was er „heri" gesagt habe; vgl. auch Anm. 3.

[3] Die 12. Predigt beginnt Oek. mit dem Wort: „absolvamus nunc ..., quod reliquum fuit die Sabbathi"; danach ist die 11. Predigt an einem Samstag gehalten;

Überliefert sind sie in einem Druck des Jahres 1546, den Johann Gast auf Grund einer eigenhändigen Nachschrift herausgegeben hat[1]. Er bemerkt dazu in der Widmung des Werkchens an den Augsburger Stadtschreiber Georg Fröhlich, einen führenden Politiker des evangelischen Deutschland: er habe lange erwogen, mit welchem Heilmittel er der Kirche in diesen gefahrdrohenden Läufen — es war die Zeit vor dem Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges — dienen könne; da habe er seinen Schrein geöffnet, „in quo collecta mea, quae a doctissimis viris excepta, adservata sunt", und sei auf die Kolosserbriefpredigten, die er vor vierzehn Jahren „ex ore Oecolampadii, praeceptoris mei perpetuo venerandi", nachgeschrieben habe, gestoßen[2].

In den einleitenden Ausführungen rechtfertigt Oekolampad vor seiner Gemeinde wiederum das Schriftprinzip. Die Schriften der Apostel seien die wahren Reliquien; ein Kapitel aus ihren Briefen, das man im Herzen trage, sei nützlicher, als wenn man nach Rom pilgere oder nach Compostella; „longe enim amplius admonent scripturae sacrae quam sepulchra mortuorum". Und wenn man sage, man halte sich lieber an die Väter als an die Apostel, so sei zu fragen, ob man nicht eher folgen solle einem „avus absolute sapiens" als einem „pater lunaticus vel alicubi delirans ac desipiens". Auch er, Oekolampad, bleibe innerhalb des Glaubens der Kirche; „fides autem ecclesiae non est fides papae vel paucorum episcoporum, sed apostolorum." Für seine Predigten hätte er auch einen Evangelisten oder einen andern Apostel zu Grunde legen können, „sed magis accomodus est Paulus nostro saeculo". Wenn Paulus persönlich anwesend wäre, würden ihm wohl alle „alacri animo" entgegenfliegen, um zu hören, was er lehre. So sollten sie jetzt auch diesen Predigten beiwohnen.

In Kol. 1, 4f. findet Oekolampad die Fundamente des Christenlebens gelegt. Zuerst komme die „fides", die zugleich „fiducia" sei. Aber die „fides" schließe zugleich „spes" und „charitas" ein: „spes est expectatio rei promissae, sed fides firmiter adhaeret; charitas autem praestat, ut fiduciam quis habeat." Es gehe also nicht um eine bloße „fides historica", sondern um den Glauben, den der Heilige Geist schenke.

Nachdem der Apostel so das „fundamentum fidei" gelegt habe, beginne

das kann aber nur der 28. Oktober gewesen sein, da Oek. zwischen dem 8. und 12. Nov. erkrankte (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 955); die 14. Predigt würde dann auf Allerheiligen fallen; damit hängt vielleicht zusammen, daß Oek. in ihr auf die falsche „invocatio sanctorum" zu sprechen kommt; dagegen schließt die 15. Predigt mit dem Satz: „Gratia domini nostri Jesu Christi corda nostra illustret, ut post hanc vitam in coelis cum omnibus sanctis cohabitare possimus".

[1] „In epistolam d[ivi] Pauli ad Colossenses conciones aliquot piae ac doctae, ad tempora nostra valde accomodae, nunc primum in lucem editae, authore Joanne Oecolampadio", bei Mathias Apiarius in Bern, im April 1546 (Bibliogr. Nr. 198).

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 998.

er mit Kol. 1, 9ff. weiterzubauen. Damit gebe er auch uns ein Beispiel, daß wir eifriger sein sollten in der kirchlichen Unterweisung der jungen Christen; wir glaubten, es sei genug, wenn sie das Apostolikum wüßten und das Unservater mit dem Dekalog, während sie doch eine „quotidiana exhortatio ex verbo Dei" nötig hätten, „donec confortarentur"[1]. V. 20 zeige, wie wir „per confessionem illam auricularem, contritionem et satisfactionem" verführt gewesen seien; wer wisse, daß alles am Blute Christi gelegen sei, der werde „veram contritionem, confessionem et satisfactionem agere". Zu V. 21 betont Oekolampad die Notwendigkeit der Kirchenzucht[2].

Im Anschluß an Kol. 1, 24ff. folgt ein längerer Exkurs über die „confessio". Vor Gott sollten wir demütigen Herzens immer bekennen, daß alle unsere Werke, die nicht Gott durch den Heiligen Geist in uns wirke, Sünde seien. Dagegen nötige er, Oekolampad, niemanden, ihm zu beichten, als ob durch die Aufzählung der Sünden Genugtuung geschehe; doch stehe er jedem, der ihn um „consilium et pacificationem conscientiae" bitte, „ex officio charitatis" zur Verfügung. Die Absolution liege nicht im Worte: „ego absolvo te", sondern darin, daß man dem Evangelium so glaube, daß man zugleich ein neues Leben anzufangen wünsche; so würden die Gläubigen auch in den Predigten „verissime" absolviert. Was weiterhin die „Offene Schuld" betreffe, so habe man sie früher nach der Predigt gesprochen; er setze sie jedoch vor die Predigt, „ut, quum inceperimus nos vere agnoscere peccatores, aptiores fiamus ad audiendum verbum Dei, per quod conscientiae nostrae accipiant consolationem et vere absolvantur"; allerdings sei er, Oekolampad, nicht der erste „in hoc genere"; andere hätten vor ihm „hunc morem salubrem" gehalten[3].

Bei der Erklärung von Kol. 2, 8 wendet sich Oekolampad gegen die „humana philosophia" der Scholastik und des Humanismus: „dialecticam didicerunt et eius usum verum ignorarunt"; „non minus impia est moralis philosophia, qua negant Christum, negant resurrectionem, dubitant de immortalitate animae"; ebenso leugne „Ethica illa" mit ihrer

[1] Oek. ist demnach von den Anordnungen der Reformationsordnung in bezug auf den kirchlichen Jugendunterricht nicht befriedigt (siehe unten S. 586).

[2] Zum gleichen Vers bemerkt er, über die Heiligung habe er ausführlicher gesprochen „in ultimo capite ad Hebraeos", und er nehme an, daß seine Zuhörer das noch „in recenti memoria" hätten. Danach sind diesen Predigten über den Kolosserbrief solche über den Hebräerbrief vorangegangen, nachdem Oek. schon 1524 über den Hebräerbrief gepredigt hatte (vgl. oben S. 232).

[3] Oek. hatte diese wichtige liturgische Neuerung von den Straßburgern übernommen; vgl. oben S. 442, Anm. 2. — Im Text folgt nun ein Abdruck der „Publica confessio, qua usus est d[octor] Jo[annes] Oecolamp[adius] in cancellis coram populo quottidie", in lateinischer Sprache. Das Formular beginnt: „Dilecti in Christo, ut devoto et resipiscenti corde eo melius Dei verbum et syncerius capiamus, et nostra oratio ardentior fiat, primo infirmitatem nostram deploremus Domino, et quisque in cordis intimo dicat: Ego miser peccator, confiteor . . ." (vgl. oben S. 442).

Behauptung des „liberum arbitrium“ die „gratia Christi“. Auch die antike Dichtung mit ihrer Mythologie ist Oekolampad höchst anstößig. Wenn der Schulmeister bei der Behandlung der heidnischen Autoren nicht deren Blindheit aufzeige, „opus esset reformatione scholarum“. Es sei Sache der Obrigkeit zu verhindern, daß die Jugend nicht durch eitle Lehre verführt würde. Doch sei es keineswegs seine Meinung, von den „bonae literae“ abzuschrecken; im Gegenteil, er wünsche, daß sie „recte et cum fructu discantur“. Die Papisten würfen den Reformatoren vor, daß sie den „bonae literae“ den Krieg angesagt hätten. Das Gegenteil sei wahr: „nos magis illas cupimus promotas ad gloriam Dei plantandam“; dagegen könnten die Papisten „hanc lucem linguarum“ nicht ertragen. Diese Fragen erforderten allerdings eine besondere „contio“[1]; er hoffe sie in einigen Tagen halten zu können; darin wolle er den Vätern zeigen, daß sie ihre Söhne nicht „a studio literarum“ abhalten sollten, „quasi peccatum aliquod sit, literas discere“. Auch müßten die jungen Leute, wenn sie den „literae“ oblägen, deswegen nicht notwendig Priester oder Diener der Kirche werden; auch dem Staate könnten sie sehr nützlich sein, „si historias norint“; „imo tales maximo ornamento reipublicae essent, qui possent cum regibus et principibus prudenter et loqui et agere“.

Kol. 2, 11ff. sodann führt Oekolampad darauf, von den Sakramenten zu reden. Vor allem sei es wichtig zu wissen, daß ein großer Unterschied sei „inter sacramentum et rem sacramenti“. Die Sakramente seien Zeichen, aber man nenne sie gelegentlich auch nach der Sache, die sie bedeuteten. In diesem Sinne sage man, derjenige, „qui pie accedit ad mensam Domini“, empfange den Leib Christi und esse das Fleisch Christi „et effectum illum gratuitum, quem Germanice vocamus: die gnadenryche würckung“. So empfange auch der „impius“ den Leib Christi, aber nicht den „effectus gratuitus“. Man dürfe nicht sagen: „credulo est corpus Christi, incredulo non est corpus Christi“. Vielmehr sei es beiden Leib Christ, weil es beiden „sacramentum corporis“ sei. Der eine aber sündige „in Christum et in ecclesiam“, der andere aber werde gesättigt. Das habe er, Oekolampad, bei diesem Anlasse sagen wollen „propter malevolos, qui omnia in deteriorem partem rapiunt.“

Kol. 2, 16ff. endlich gibt Oekolampad Gelegenheit, vor den papistischen Pseudopropheten zu warnen, nicht minder aber aufzurufen, „ut omnes adhaereatis capiti Christo.“ Dadurch empfingen wir die christliche Freiheit und würden neue Menschen. „Dominus nobis suam gratiam hoc periculoso tempore“ — es ist die Zeit unmittelbar nach der Katastrophe des zweiten

[1] Oek. denkt wohl an eine Predigt; eine andere Möglichkeit, an die Familienväter sich zu wenden, war kaum vorhanden. Diese Schulfragen standen damals in den Kreisen des Rates, der Universität und der Pfarrerschaft im Vordergrund der Diskussion (vgl. Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 935 u. 936, sowie unten S. 546 ff.).

Kappeler Krieges — „contribuat, quo veram christianam libertatem ex verbo Domini discamus et non solum falsos prophetas et eorum doctrinam fugiamus, sed etiam verbum Domini a piis et fidelibus hominibus praedicatum animo suscipiamus, ut fructum Deo feramus. Amen.“

Das dürften die letzten Worte sein, die Oekolampad auf der Kanzel des Basler Münsters gesprochen hat.

4.

Die Predigt steht in einer gottesdienstlichen Feier drin, und neben Predigt und Predigtgottesdienst stehen die heiligen Handlungen.

Eine Ordnung sowohl des Predigtgottesdienstes wie der heiligen Handlungen war bereits in den Jahren vor dem Durchbruch der Reformation geschaffen worden. Ein erster Druck, wohl vom Frühjahr 1526, enthielt die Nachtmahlsliturgie, die Taufliturgie und die Liturgie der Krankenkommunion. Ein zweiter Druck, wohl aus der zweiten Hälfte des Jahres 1526, brachte abgesehen von geringen Änderungen in den genannten Formularen als neues Stück „ein ermanung und offen beicht vor der predig“. Das gleiche Jahr 1526 fügte noch den Psalmengesang der Gemeinde hinzu, wie es scheint, sowohl im Predigtgottesdienst als in der Nachtmahlsfeier; doch wissen wir nicht, wie er in die beiden Feiern eingebaut war. Endlich wurde schon vor der Durchführung der Reformation die Einsegnung der Eheleute in evangelischer Form geübt; doch ist über die Form der Trauliturgie nichts bekannt[1].

Diese Ordnungen, die bisher nur in wenigen Gotteshäusern Basels in Übung gestanden hatten, wurden nun, nachdem die ganze Basler Kirche reformiert worden war, in allen Gemeinden von Stadt und Land in Geltung gesetzt. Zum Teil mögen sie auch weiter ausgebaut und geändert worden sein. Doch läßt sich für die Jahre 1529, 1530 und 1531 nur sehr weniges feststellen.

Was den Predigtgottesdienst betrifft, so wurde das Bekennen der „Offenen Beichte“ vor der Predigt, wie Oekolampad in seinen Predigten über den Kolosserbrief selbst ausdrücklich bezeugt[2], fortgesetzt. Eine einleitende Formel über den Text der Liturgie von 1526 hinaus, die Oekolampad gebraucht haben soll, findet sich in lateinischer Fassung ebenfalls in diesen Predigten über den Kolosserbrief[3]. Über den Einbau des Psalmengesanges in den Predigtgottesdienst erfahren wir auch aus dieser Zeit nichts.

[1] Vgl. oben S. 446 f.

[2] Vgl. oben S. 494.

[3] Vgl. oben S. 494, Anm. 3. Über zwei spätere Drucke der „Offenen Beichte“ Oek.s von 1538 und 1540 vgl. Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 985, Anm. 4.

Was sodann „den bruch des Herren nachtmals“ anlangt, so enthält die Reformationsordnung einige Vorschriften darüber: „damit aber dise ding, als billich beschicht, mit grossem ernst gehandlet, sollend sich die mitgenossen des Herren nachtmals, vor dem sy zů dem tisch des Herren gand, wol beweren und mit vorgonder offenen schuld, psalmen, gemeinem Gebet für alles anligen der kilchen mit einer lection usz heyliger gschrifft von dem lyden Christi darzů bereiten und demnach mit kurtzer vermanung und verkündung der worten des Herren nachtmals, so man dz heylig Vatterunser gebettet, mit andåchtiger und züchtiger empfahung der heyligen sacramenten des Herren nachtmal in grosser dancksagung vollenden“[1]. Damit dürfte im wesentlichen die Nachtmahlsfeier beschrieben sein, wie sie bereits in den gedruckten Liturgien von 1526 vorliegt; nur daß der erst nach dem Druck dieser Liturgien hinzugekommene Psalmengesang ausdrücklich erwähnt ist. In welcher Weise er jedoch in den Gang der Nachtmahlshandlung eingeordnet war und welchen Inhalt er hatte, erfahren wir auch jetzt nicht. Erst die Liturgie von 1537, die „Form der sacramenten bruch, wie sy zů Basel gebrucht werden“[2], gibt darüber nähere Auskunft: an der Stelle, wo in den Liturgien von 1526 das Apostolikum steht, heißt es: „hie singt“ — gemeint ist ohne Zweifel Luthers „Wyr gleuben all an eynen Gott“[3] — „oder spricht man den glauben“; ebenso ist Ps. 130 zum Singen („Usz tieffer not“)[4] oder zum Sprechen („Usz der tieffe růff ich“) freigegeben; ferner heißt es dort, wo vom Hinzutreten der Gemeinde zum Altar die Rede ist: „in mitler zyt singt man eyn psalmen oder zween, bisz yederman zůgangen ist“; endlich folgt nach dem Schlußgebet Ps. 67, wieder, wie es scheint, zum Singen (in der Umdichtung Luthers: „Es wől uns Gott genådig syn“)[5] oder zum Sprechen („Gott sy uns gnådig“). Es ist wahrscheinlich, daß diese Einordnung des Psalmengesangs in die Nachtmahlshandlung, wie sie die Liturgie von 1537 darbietet, schon in die Jahre 1529—1531, ja in die Jahre 1526—1528 zurückreicht.[6]

Ebenfalls nimmt die Reformationsordnung auf die Taufliturgie Bezug: „deshalb wőllend wir, das dise bezügung in unserer statt und landtschafft in verståndiger tütscher sprach, wie dann eine gůte zyt by unsz gebrucht und die uszgangene ordnung, die alle leutpriester und diacon haben sollen,

[1] Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 473, S. 394.
[2] Bibliogr. Nr. 186; vgl. dazu Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 985, Anm. 1.
[3] WA, Bd. 35, S. 451ff.
[4] WA, Bd. 35, S. 419ff.
[5] WA, Bd. 35, S. 418f.
[6] Die Liturgie von 1537 bietet auch, abgesehen vom Einbau des Psalmengesangs, manche Änderungen gegenüber den Liturgien von 1526; wie weit diese Änderungen jedoch noch in die Zeit Oek.s zurückreichen, ist unbestimmt.

uszwiset, beschehe"[1]. Damit wird ausdrücklich die bisherige Ordnung, also ohne Zweifel die Taufliturgie des zweiten Druckes von 1526, in Geltung gesetzt[2].

Auch die „heimsůchung der krancken" samt der Krankenkommunion wird von der Reformationsordnung geboten[3]. Über den Vollzug der Handlung ist jedoch nichts gesagt. Ohne Zweifel wird angenommen, daß er nach der bisherigen Ordnung zu geschehen habe[4].

Endlich enthält die Reformationsordnung auch eine liturgische Bestimmung über die Einsegnung der Eheleute, und zwar setzt sie fest, daß diese Einsegnung im Sonntags- oder Werktagsgottesdienst stattzufinden habe[5]. Ein Trauformular bringt allerdings erst die genannte Liturgie von 1537. Darnach vollzieht sich die Handlung „vor des Herren tisch", indem sich die Eheleute rechts und links vor dem Leutpriester oder Diakon aufstellen. Der Liturgus beginnt mit dem Gruß: „Gnad und frid des Herren sey by uns, Amen." Dann fragt er die Eheleute: „Ir lieben, eüwer beger ist, hie vor der christlichen gmeyn zů betzügen und bestetigen, das ir fürthin mit eynander in dem standt der heyligen ee wöllend leben." Nachdem sie „Ja" geantwortet haben, ruft er die anwesende Gemeinde zu Zeugen auf und ermahnt jeden, der „usz kraft göttlicher schrifft" für die Ehe, die im Begriffe ist, bestätigt und eingesegnet zu werden, irgendein Hindernis zu sehen glaube, sich zu melden: „das ermane ich eüch zům ersten, zům andern und dritten mal". Findet keine Einsprache statt, so haben sich die beiden Eheleute die Hände zu reichen und zu bestätigen, daß sie einander zu Frau und Mann genommen haben und nehmen. Darauf folgt mit sinngemäßen Einführungen die Verlesung von Mt. 19, 3—6 und Ps. 128, das „Vatterunser" und ein Gebet, das um den Segen Gottes für die Eheleute bittet. Endlich schließt die Handlung mit dem Wort: „Der frid Gottes

---

[1] Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 473, S. 391.

[2] Es ist allerdings mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Ausgaben der Basler Liturgie existiert haben, die nicht auf uns gekommen sind.

[3] Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 473, S. 395.

[4] Von der Versehung der kranken Anastasia David-Beheim am Kornmarkt „mit dem sacrament des lips und pluts Jhesu Christi" durch Oek. berichtet Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 709. In der Predigt über Mk. 14, 12 vom 3. Sept. 1531 kam Oek. auch auf die Krankenkommunion zu sprechen und führte nach dem Referat des Bonifacius Amerbach aus: „das nitt von nöten, das man das sacrament denen, so yetz dötlich kranck sigen und vormals in kurtzer zytt zů dem disch des Herren gangen sygen, gebe; klagt, das man über sy schryt, so sy nitt allweg glich kummen welten, so man sy berieflt etc.; auch anzeigt, wie man doch all suntag in den pfarren noch der ordnung [vgl. oben S. 484] des Herren nachtmol finde; deshalb in gferlichen zyten ein yeder sich doselb zůschicken möge; etc." (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 924). In der Nachschrift Vögelins sind diese Ausführungen Oek.s kaum angedeutet.

[5] Vgl. oben S. 485.

wone by üch alle zyt. Amen." Für den Fall, „das etlich alt månner und wyber by einander eelich wonen wolten, unnd von inen keyn frucht zů verhoffen", ist bereits in der Agende von 1537 ein zweites Formular vorgesehen. Beide Formulare gehen vermutlich, wenigstens in der Hauptsache, auf die Zeit Oekolampads zurück; doch bleibt das einzelne dunkel[1].

[1] Über die kirchliche Bestattung bestimmt die Reformationsordnung wohl, daß, wenn „ein christenlicher brůder oder schwester usz disem jamertal berůfft [werde], deren gedechtnusz man zů haben begerte", der Leutpriester bereit sein solle, „solche gedechtnüsz an statt der volge under der tagpredig mit einer gőttlichen, trőstlichen vermanung zů begend" (vgl. oben S. 481 f.). Formulare für dieses Gedächtnis tauchen dagegen erst im Jahre 1727 auf (Karl Rudolf Hagenbach: Kritische Geschichte der Entstehung und der Schicksale der ersten Baslerkonfession und der auf sie gegründeten Kirchenlehre nebst Beilagen und einem Anhange über die Geschichte der Agenden und Katechismen in der Kirche zu Basel, 1827, S. 254).

Zwanzigstes Kapitel

Der Kampf um die Reinheit, Geschlossenheit und Eigenständigkeit der Kirche

1.

Nach der Reformationsordnung sollten jedes Jahr eine Frühjahrs- und eine Herbstsynode stattfinden, an der alle Pfarrer aus Stadt und Landschaft erscheinen und auf ihre Würdigkeit hin geprüft werden sollten[1]. Die Synode war also als Instrument gedacht, die Reinheit des Pfarrerstandes zu überwachen und zu wahren.

Die erste Synode wurde auf den 11. und 12. Mai 1529 festgesetzt. Am 28. April erging ein Schreiben an alle Vögte der Landschaft mit dem Befehl, bei den Untertanen ihres Amtes in Erfahrung zu bringen, „wy sich dy lutpriester, seelsorger und helffere in verkundung des gottlichen worts haltenn, desglichen ob sy sygen hůrer, eebrecher, wucherer, trunckenbŏltz oder sich sunst, das dem gmeinen man ergerlich, hieltenn“, und das Ergebnis der Untersuchung den Examinatoren oder dem Stadtschreiber mitzuteilen. Außerdem sollten sie die Pfarrer ihres Amtes aufbieten, zur festgesetzten Zeit in Basel zu erscheinen und sich „lut unserer usgangenen nuwen reformation durch unsere darzů geordnete examinieren“ zu lassen; wer ausbleibe, dem werde seine Pfründe genommen und einem andern gegeben[2].

Eine andere obrigkeitliche Kundgebung legte genau fest, „was man den predicanten und selsorgern uff dem sinodo furhalten soll“. Zuerst solle man ihnen den Artikel der Reformationsordnung, der die Synoden begründet, vorlesen und ihnen kundtun, daß man auf Grund dieses Artikels nun „jerer leer, wandels, wesens unnd lebens“ Rechenschaft nehme. Dann solle man ihnen darstellen, wie sie das Wort Gottes „clar, lutter unnd heyter“, nicht vermischt mit Menschensatzungen, einzig auf Grund der Heiligen Schrift predigen und dem gemeinen Mann vortragen sollten; alle Schmutzreden und Scheltworte — es seien nämlich bisher dem einen oder andern Worte entschlüpft, „es wer ettwan in eim frowenhusz zů vyl“ — seien dabei zu unterlassen. Weiter solle ihnen eingeschärft werden, daß sie sich „erbarlich, erlich, mit cleydnus und allem andrem, es sig uff den gassen, in jeren hüseren, mit jerenn wyben, kind unnd gesind haltenn, domit nie-

[1] Vgl. oben S. 481.

[2] Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 534.

mans ergernus von innen empfohe, der tabernen, trinckstuben unnd ander uppikeitenn sich miessigen, deheimen vlyszig unnd mit ernst uber jeren biecheren zû studieren sitzen pliben, domit sy dem volck, dem sy fürgesetzt, dester basz vorsteen mögen.“ An vierter Stelle solle sodann das Verhör über jeden einzelnen Pfarrer folgen; auch Oekolampad solle sich ihm unterziehen; es heißt ausdrücklich: „darnoch soll man doctor Johannem Ecolampadium heyszenn fürtrettenn unnd dy andren hy zur statt sins predigens unnd lebens befragen“; in entsprechender Weise solle über alle andern Pfarrer Nachforschung angestellt werden. Im fünften Traktandum sollten Oekolampad und Phrygio die übrigen Pfarrer in Bibelauslegung prüfen, indem sie irgendeinen Text aufschlügen und verlangten, daß dargelegt werde, wie dieser Text zu verstehen und in der Predigt zu behandeln sei. Des weitern sollten die nämlichen „zwen doctores“ jeden befragen, „was er gloub unnd von den sacramenten, als von dem nachtmol Christi, dem touff unnd andren notwendigen artickeln, desglichen, wy er sich by krancken unnd sterbenden menschen halte unnd was er sy ermane“. Endlich solle einem jeden Pfarrer gesagt werden, daß er das Volk ermahne, der Obrigkeit gehorsam zu sein, Zins und Zehnten zu geben und sich vor der Wiedertäuferei zu hüten[1].

Unter solchen Bedingungen trat Dienstag, den 11. Mai 1529, im Augustinerkloster, die erste evangelische Basler Synode zusammen. Die Leitung lag in den Händen der beiden Theologieprofessoren Oekolampad und Phrygio, der vier Ratsherren Bernhard Meyer, Rudolf Frey, Johannes Irmi, Diebolt Wyszach und des Stadtschreibers Kaspar Schaller. Das Verhör über die Pfarrer und ihre Prüfung verlief so, daß die meisten in ihrem Amte bestätigt, oder, sofern sie noch nicht bestätigt waren, dem Rate zur Bestätigung vorgeschlagen wurden. Einigen wurde allerdings zugleich eine Mahnung mit auf den Weg gegeben, etwa: „wyl man also lon plibenn bitz uff denn nechstenn sinodum; soll er studieren und, wy er sich selb erbotten hatt, besserenn.“ Bei einer kleinen Anzahl jedoch wurde die Bestätigung oder Präsentation nicht ausgesprochen, sondern von Verhandlungen mit der Gemeinde oder einer neuen Prüfung abhängig gemacht. Bedeutsam ist sodann, daß die Synodalen sich nicht darauf beschränkten, verhört und geprüft zu werden, sondern daß sie — es handelt sich um die von der Landschaft stammenden Synodalen — auch mit Begehren an die Obrigkeit herantraten, nämlich: daß erstens auf der Landschaft von Gemeinde zu Gemeinde eine Visitation durchgeführt werde — „dan das dy notturft erfordren wyll“ —, daß zweitens die Landvögte „ein getreuw uffsechen“ auf die Pfarrer haben sollten, daß ihnen, den Pfarrern der Landschaft, drittens für den Besuch der vier jährlichen Kapitelversammlungen in Liestal ein Reisegeld bewilligt werde, daß sie viertens das Recht haben sollten, von

[1] Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 559.

ihren Kapitelversammlungen Wünsche an die Obrigkeit zu richten[1]. Diese Begehren, die die Synode stellte, sprengen nicht den Rahmen eines geschlossenen Staatskirchentums, aber sie zeigen doch, daß die Synode von ihrem ersten Anfang an nicht nur ein Instrument des Staates zur Beaufsichtigung des Pfarrerstandes war, sondern daß sie sich auch als Organ der Kirche zum Mittragen an der Verantwortung für diese verstand.

Die zweite Synode fand am 29. November 1529 statt. Wieder amtete Oekolampad als einer der beiden geistlichen Präsidenten, und wieder wurde auch über sein Predigen und Leben ein Verhör angestellt[2]. Aus den übrigen Verhandlungen ist zu erwähnen, daß den Pfarrern der Landschaft ein Eid vorgelegt wurde, in dem sie sich zu getreuer Amtsführung im Sinne der Reformationsordnung zu verpflichten hatten, u. a. auch dazu „einem burgermeister, einem obersten zunftmeister unnd einem ersamen ratt der statt Basell in gebotten und verbotten als jeren ordlichen obren untertenig und gewertig [ze] sin und, was ein ersamer ratt vermelter statt zu uffnung und hanthabung des gettlichen worts angesechen, erkant oder furbaszer ansehenn unnd erkennen wurdt, in darby noch üwern bestenn vermögen [ze] schutzenn, schirmenn unnd hanthabenn“.[3]

Am 2. Mai 1530 wurde die dritte Synode abgehalten. Wieder ließen sich die Synodalen nicht nur prüfen, sondern maßten sich ein Stück Wächteramt über die Kirche an. Die Pfarrer der Stadt machten z. B. geltend, daß viele zu Stadt und Land sich der Sakramente enthielten, zum Teil weil sie den Wiedertäufern anhingen; unter ihnen befänden sich auch Gerichtsleute, Ober- und Untervögte; solche Leute sollten in den Bann getan werden; ferner würden die Laster nicht so gestraft, wie es in der Reformationsordnung bestimmt sei, und, wenn die Pfarrer die Sache auf die Kanzel brächten, so heiße es, sie störten den Frieden[4]. Außerdem beauftragte die Synode, wie es scheint, die zu ihrer Leitung verordneten Ratsherren, beim Rate entscheidende Schritte zur Einführung des Kirchenbannes zu unternehmen[5].

Auch die vierte Synode vom 22. November 1530 faßte in der Angelegenheit des Kirchenbannes Beschlüsse. Oekolampad berichtet darüber an Zwingli: „synodus nostra quinquaginta episcoporum ac diaconorum iterum senatum unanimiter per deputatos suos rogavit, ut ecclesiis reparandis per excommunicationis remedium consulatur“[6].

Nachdem im Frühjahr 1531, wohl wegen der im Gange befindlichen

[1] Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 558.

[2] Diese beiden Umstände gelten auch für die drei folgenden Synoden, an denen Oek. noch teilnahm.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 708; Basler Ref.-Akten, Bd. 4.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 741.

[5] Vgl. unten S. 507 ff.

[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 802 und 806; Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1142.

Visitation[1], keine Synode abgehalten worden war, trug die Herbstsynode vom 26. September 1531 ein um so gewichtigeres Gepräge[2].

Anwesend waren nicht nur „all predicanten zû statt und emptern mitt iren caplanen", sondern auch „all professores der universitett, al schûlmeister, all pfaffen und münch, so noch zû Basell sind", schließlich auch die Sigriste. Der Ratsdeputation gehörten zwei der Häupter an, der regierende Bürgermeister Adelberg Meyer und Altoberstzunftmeister Balthasar Hiltprant. Endlich waren auch der Schultheis von Liestal und die Landvögte beigezogen worden.

Nach einer kurzen Erklärung des Bürgermeisters ergriff Oekolampad das Wort zu einer großen Rede über das Wesen und die Not der Kirche, über die Bedeutung der Synoden, über die Aufgaben der verschiedenen Ämter und schließlich über das Bekenntnis der Kirche.

Die Kirche sei „vinea Domini, haereditas Domini, templum Domini, unica columba, sponsa, denique corpus Domini"; für sie „fudit sanguinem, instituit sacramenta, misit apostolos, paucis: perfecit omnia, ita ut extra illam non sit salus". Dem, der sich nicht um die Kirche kümmere, „nec virginitas virtus est, nec martyrium corona, nec eleemosyna bonum opus, nec miraculorum fides sanctimonia, nec divinarum rerum scientia sapientia est". Zur Auferbauung der Kirche hätten nun die heiligen Väter u. a. „anniversaria synodus, seniorum ecclesia" eingerichtet. Und so seien auch heute die Synoden mit ihrem „commune consilium" und ihrer „communis exhortatio" notwendig, wo die Kirche einer Totkranken gleiche. Es werde aus dem Zeugnis der Brüder hervorgehen, „quam horrenda sit eius facies, quam male excipiatur verbum et doctrina Christi, quam conculcentur sacramenta", und wie verächtlich die seien, die als Väter zu gelten hätten. So solle denn jeder sich ganz für die Kirche hingeben, „sive libertate dicendi, sive patientia, sive sedulitate officiorum et laborum"! Die Pfarrer sollten „non solum doctrina, sed etiam vitae innocentia fideles ministri Christi" sein. Die Verordneten des Rates sodann seien die von Gott gegebenen „protectores in laudem bonorum et in poenam malorum": „benevolis animis propter Christum, propter ecclesias, propter subditos vestros, propter gloriam vestram misericordiam et iustitiam vestram attendite; ecclesiae enim sunt plus afflictae quam viduae, plus desolatae quam pupilli, si a vobis fuerint relictae et non paterne observatae." Auch die Professoren und Schulmeister sollten eingedenk sein, was sie der Kirche schuldig seien, „ut iuventus a doctrina Christi non abhorreat, sed illa alatur et instituatur"; auch die „philosophicae doctrinae et legum cognitio naturaeque ac morborum et linguarum ac historiarum peritia " hätten zum Aufbau der Gemeinde beizutragen. Des weitern wandte sich Oekolampad

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 845, Anm. 1.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 935.

an die ehemaligen Mönche und forderte sie auf, allen Eifer anzustrengen, „ut vel aliqua ex vobis utilitas vero Dei templo prodeat". Endlich schärfte er auch den Sigristen ein, wie sie „tam sedulitate ministerii quam etiam vitae honestate" am Wohl der Kirche mitarbeiten sollten.

Damit geht Oekolampad dazu über, vom Bekenntnis der Kirche zu sprechen. Durch allerhand Büchlein, die umgingen — Oekolampad nennt ausdrücklich Servets Werkchen „De trinitatis erroribus" und täuferische Schriften[1], spielt aber, wie es scheint, auch auf eine Ausgabe von neuen Erasmusbriefen an —[2], sei der Glaube in Gefahr. Darum sei es nötig, sich in einem einheitlichen Glaubensbekenntnis zusammenzufinden. So wolle zunächst er eine kurze Zusammenfassung seines Glaubens vortragen.

Folgende Punkte stellt Oekolampad heraus: die Dreieinigkeit Gottes; die Erwählung der „servandi" „ante omnia saecula"; die Erschaffung der Welt „in utilitatem humani generis"; die Erschaffung des Menschen „cum liberi arbitrii potestate" „ad imaginem Dei"; den Sündenfall und die Verderbnis unserer Natur, „ut, nisi per spiritum Dei reparemur, nihil vel agamus vel velimus boni"; die Sendung der Patriarchen; die Offenbarung des Gesetzes (es sei nicht nur den Juden damals um der Zeremonien willen notwendig gewesen, sondern auch uns nützlich, „tum quia ad Christum, tum quia legem naturae in nobis obscuratam excitat"); das Christuszeugnis der Propheten; die Menschwerdung des Sohnes Gottes („qui de spiritu sancto natus ex virgine Maria, semper virgine"); sein Wirken und Sterben („post vera miracula et sanctissimam doctrinam et, postquam instituta sunt sancta sacramenta, crucifixus . . ."); den Descensus („sepultum corpus, animam vero triumphasse de inferis et morte in consolationem patrum, quibus hactenus coeli ingressus praeclusus"); die Auferstehung; die Himmelfahrt; die Ausgießung des Geistes an die Apostel; die Kirche, „quae est nostra Zion et Hierusalem spiritualis per prophetas praedicta, in qua cives sunt, qui Christum vere confitentur et charitate ab aliis se non dividunt eandem synceram fidem confitentibus, et, ut animo non separantur, ita symbolis ad haec a Christo sacratis fidem charitatemque testantur, sive sub initium baptismo sive in profectu coena dominica"; die Sündenvergebung und die Danksagungsakte in der Kirche; die Schlüsselgewalt („quo nomine et excommunicationem, si legitime fiat, minime contemnendam, sed valde utile ecclesiae remedium a Christo datum confiteor"); das jüngste Gericht; das ewige Leben (für diejenigen, „quorum fides per charitatem operata fuerit"); das ewige Feuer (für diejenigen, „quorum fides ficta charitatisque nescia fuerit et immisericors erga membra Christi comprobata"); das Wesen der „coena dominica" („animas nostras per fidem in mortem Jesu Christi carne et sanguine pasci et potari idque pane dominico sancte commendari; non

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 897.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 941, Anm. 2.

autem corpus Christi nunc vel localiter vel dimensive, sed sacramentaliter adesse, et sic Christum vere credentibus adesse"); die Ablehnung des Täufertums; die Ablehnung der Bilderverehrung und der katholischen Speise- und Eheverbote; die richtige Verehrung der Heiligen und Marias („de sanctis et virgine Maria honeste et honorifice loquendum, orationes tamen nostras utilissimum esse convertere ad Deum per Christum Jesum, cuius gloria quaerenda in omnibus").

Nachdem Oekolampad so seine eigene Glaubenserkenntnis in den Grundzügen dargelegt und betont hatte, daß er eine „contraria doctrina" als „abominabilis" verdammen müßte, bat er die Brüder, in diesem Glauben einmütig zu sein und ihn freimütig zu bekennen. Wenn jemand da sei, der anderer Meinung sei, so solle er es, mit sichern Schriftzeugnissen versehen, kundtun. Ja, „ad maiorem unionem" solle jeder Einzelne nun auch sein Glaubensbekenntnis ablegen.

Diese allgemeine „veryehung" des Glaubens vollzog sich, dem Berichte des Bonifacius Amerbach nach zu schließen, in der Weise, daß die Synodalen einfach ihre Zustimmung zum Bekenntnis Oekolampads erklärten, ja, daß ein Stillschweigen als Zustimmung gerechnet wurde.

Nach diesem wichtigen Traktandum folgte das Verhör über die Amtsführung der Pfarrer, und dann brachten diese ihre Beschwerden und Begehren vor. Die Pfarrer der Stadt äußerten u. a. folgendes: wenn sie ihre Anliegen, die doch nicht ihre Anliegen, sondern diejenigen der Kirche seien, vor die Verordneten oder den Rat brächten, so fänden sie keinen Trost, sondern die Angelegenheiten der Kirche würden oft auf die lange Bank geschoben, für „pfaffentant" erklärt, mit Ungeduld entgegengenommen, aber nicht erledigt; es würden viele Schmach- und Schandbüchlein feilgehalten, und die Briefe des Erasmus seien gedruckt worden, „darin unser religion, oberkeit unnd gemeine statt Basell zum hechsten geschmecht"; am Sonntag, wenn man predige gingen viele Leute „voglen, vischen, spaciern"; das solle man abstellen; selbs etliche Ratsherren verspotteten auf den Zunftstuben die Predigt, ja „unsre religion" überhaupt; die Kinder würden nicht in die Kinderpredigt geschickt; der Bann solle „fruntlich und ordenlich" gebraucht werden; die Eheleute sollten den Kirchgang in ihren Kirchspielen tun; die Almosenherren sollten dafür besorgt sein, daß das Almosen denen, die seiner bedürften, zukomme; auch sollten sie die Armen besuchen und Barmherzigkeit „mit inen theylen"; das Kirchengut solle zusammengehalten werden, daß man die Jugend daraus auferziehe und sie studieren lasse; „die ordenlichen leser der universitet" sollten „geflissenlich" lesen; endlich sollten die Mandate folgerichtig durchgeführt werden: „das git ein gehorsame gemein". Ähnlich sind die Beschwerden und Begehren der Pfarrer aus der Landschaft: obwohl niemand dem Glauben und der Feier der heiligen Sakramente öffentlich widerspreche, sei doch kein

Fleiß in Hörung des göttlichen Wortes; ein Teil komme drei, vier, fünf und mehr Wochen nicht zur Predigt; andere kämen erst, wenn die Predigt halb aus sei; wieder andere verließen die Predigt, sobald man ihre Laster strafe oder die falsche Lehre der Täufer und Päpstler anziehe; man solle Maßregeln ergreifen, daß Gottes Wort nicht so übel verschmäht und verlästert werde; weiterhin seien auch die Sakramente verachtet, sowohl die Taufe als das Nachtmahl; der Bann werde nicht fleißig gehalten, auch von den Untertanen eine Verräterei gescholten; die Kranken beriefen ihre Pfarrer nicht, und die Gestorbenen würden liederlich zu Grabe getragen.

Das war der Verlauf und Inhalt der Herbstsynode des Jahres 1531. Auch aus ihnen wird deutlich, daß die Synode keineswegs nur ein Instrument der christlichen Obrigkeit zur Kontrollierung der Pfarrer war, sondern daß Oekolampad und seine Kollegen aus ihr zugleich ein machtvolles Organ der Kirche zur Auferbauung des „regnum Christi" in Kirche und Staat zu machen die Absicht hatten[1].

2.

Mit dem Bemühen, durch das Mittel der Synoden kirchliche Lehre und kirchliches Leben zu pflanzen, geht Hand in Hand das Ringen um Gestaltung und Handhabung der Kirchenzucht[2].

Im Jahre 1518, als er das Pönitentiariat der Basler Diözese verwaltete, war Oekolampad auf die altkirchliche Bußdisziplin mit ihrer Kirchenzucht geführt worden[3], und seither ist er überzeugt, daß zum Wesen einer wahren Kirche die Kirchenzucht gehöre. So spielt in seiner Verkündigung und in seinem Schrifttum seit jener Zeit die Begründung und Forderung der „poenitentia publica" oder „excommunicatio" für die offenbaren Sünden

---

[1] Nach dem Tode Oek.s suchten die Vertreter der Basler Kirche die Synoden in diesem Sinne noch weiter auszubauen. Darob hieß es schon 1533 unwillig im Volke, „die Obrigkeit müsse der Pfaffen Knechte sein". So wies der Rat 1539 die Synode in ihre Schranken: die Synoden seien von der ersten Institution abgewichen, sie hätten das Examen der Lehre und des Lebens der Prädikanten übergangen und zuzeiten Sachen traktiert, die vor die Obrigkeit und nicht vor den Synodum gehörten; das habe von nun an aufzuhören" (Ernst Staehelin, Das Reformationswerk des Johannes Oekolampad, 1931, S. 10f.).

[2] Vgl. dazu: 1. Gustav Anrich, in: Universität Tübingen, Reden bei der Rektoratsübergabe am 3. Mai 1928, S. 27; 2. Walther Köhler: Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium, 1. Bd., 1932, S. 274ff.; 3. Henri Strobl: La théorie et la pratique des quatre ministères à Strasbourg avant l'arrivée de Calvin, in: Bulletin de la Société du Protestantisme français, 84. Jhg., 1935, S. 123ff.; 4. Henri Strobl: La notion d'Eglise chez les Réformateurs, in: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, Jhg. 1936, S. 265ff.; weitere Literatur ist genannt in Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 750, Anm. 8.

[3] Vgl. oben S. 89 f.

eine wachsende Rolle[1], und es ist nur natürlich, wenn in der Basler Agende von 1526 die Bannung ihre bedeutsame Stelle hat[2].

Ebenso natürlich ist, daß der Bann durch die Reformationsordnung zum förmlichen Kirchengesetz erhoben wurde. Die Laster, um deretwillen der Bann zu verhängen sei, wurden, im Anschluß an die Agende, genau bezeichnet, und seine Handhabung den Leutpriestern und Diakonen in die Hände gelegt[3].

Ob es nun in der nächsten Zeit tatsächlich zu wirklicher Verhängung des Bannes in einzelnen Fällen kam, ist unbekannt. Aber jedenfalls erhob sich rasch eine Unzufriedenheit gegen die Einführung der Institution: es kehre die „pristina tyrannis" zurück, und die Mehrheit der Gemeindeglieder stellte sich offenkundig der Ausübung der Kirchenzucht durch die Pfarrer entgegen. So verzichteten diese auf die ihnen übertragene Befugnis und unternahmen es, eine andere Ordnung der Kirchenzucht zu erlangen[4].

Wie es scheint, beschäftigte sich die Frühjahrssynode des Jahres 1530 mit der Angelegenheit und beauftragte die zu ihrer Leitung erschienenen Ratsverordneten, im Rat eine Neureglung des Bannwesens zu betreiben[5]. Doch diesen war die Sache zu schwierig, und so beschloß der Rat, die beiden geistlichen Präsidenten der Synode, Oekolampad und Phrygio, selbst zu vernehmen. So kam Oekolampad dazu, seine berühmte „Oratio de reducenda excommunicatione" vor dem Basler Rat zu halten[6].

Im ersten Teil redet Oekolampad von der „necessitas excommunicationis". Es sei offenkundig, daß fast in der ganzen Welt die „pietas" schwinde, die Gottesfurcht abnehme, neue, unheilvolle Sekten entstünden, die Sakramente verachtet würden, so daß die größte Gefahr für die Kirche Christi bestehe. Darum solle man Christo gehorchen und die von ihm eingesetzte „excommunicatio" wieder zur Geltung bringen. Christus habe sich nämlich nicht damit begnügt, seine Jünger durch „sapientia et scientia" zu erleuchten und „prodigiosorum miraculorum operatione admirabiles" zu machen, sondern er habe ihnen auch die Gewalt gegeben „cum ligandi tum solvendi, eiiciendi ex ecclesiis et iterum recipiendi"; und ebenso habe er geboten, daß die Gottlosen und Sünder, wenn sie zweimal vor Zeugen gewarnt worden seien, für Zöllner und Sünder gehalten, d. h. exkommuniziert werden sollten. In der Kirche seien eben verschiedene Menschen, Gute und Böse, Söhne und Knechte. Die einen seien der Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes von selbst wertvoll, die andern dagegen hätten eines Sporn nötig,

[1] Vgl. im Sachregister unter: „Kirchenzucht".
[2] Vgl. oben S. 433.
[3] Vgl. oben S. 483 f.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 750, S. 453.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 750, Anm. 1 (am Schluß).
[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 750; die Rede ist natürlich deutsch gehalten, aber liegt nur vor in der lateinischen Niederschrift Oek.s.

der sie zur Gottesfurcht treibe. Und dieser Sporn sei eben die „excommunicationis disciplina". Es sei aber dieses „genus censurae" einerseits höchst wirksam, andrerseits unschuldig und fern von aller Tyrannei. Wirksam sei es, weil auch derjenige, dem Geldstrafe und Gefängnis keinen Eindruck mehr mache, sich doch noch fürchte, ein „apostata" genannt und für ein vom Leibe Christi abgetrenntes Glied gehalten zu werden. Unschuldig aber und fern von aller Tyrannei sei der Bann, weil einerseits „intra hos limites se continet ecclesia", d. h. weil der Bann eine bloße Kirchenstrafe bleibe, weil andrerseits die mit dem Bann Bestraften die eigenen Urheber ihrer Strafe seien. Mit der Handhabung des Bannes tue die Kirche, was ihrem Wesen entspreche: die Liebe zum Nächsten erlaube nicht milder, die wahre Sanftmut nicht strenger zu sein. Oder wäre es nicht gerade Unbarmherzigkeit und Tyrannei, die Sünder zu schonen und die Gesunden in Gefahr zu bringen? So sei also „ad emendandos mores", „ad sanctificandos et adunandos populos" nichts wirksamer und geeigneter als die „excommunicatio, quae terret et ecclesiae authoritatem servat", und es sei offenkundig, daß die von Christus „prudentissime" eingesetzte „excommunicatio", „et lenitate severa et severitate lenis", den Kirchen nützlich und notwendig sei.

Im zweiten Teil will Oekolampad zeigen, daß die Institution des Bannes „etiam nostris congregationibus temporibusque congrua, possibilis et non admodum servatu, si voluntas assit, difficilis" sei. Manche wendeten ein, der Bann passe nicht mehr in die gegenwärtigen Zeiten und treibe viele von der Kirche weg. Ob das, was Christus angeordnet habe, nichts mehr gelte? Und ob nicht die besonders schlimmen Zeiten der Gegenwart besonders zahlreiche Heilmittel erforderten? „Est autem censura ecclesiastica non tam poena quam remedium." Das Zeitalter der Apostel und die Jugend der Kirche möge sich der Wunder rühmen, ihr gebrechliches Alter solle jedoch dankbar sein für die Heilmittel. Die Lage sei noch nicht so, daß nichts mehr zu retten sei; alles müsse noch versucht werden, „quamdiu poenitentiae tempus non praeteriit". Daß der Bann in der römischen Kirche eine so wenig heilsame Wirkung gehabt habe, komme daher, daß man von der Richtschnur der Heiligen Schrift abgewichen sei und eine aus dreifacher Wurzel erwachsene Tyrannis aufgerichtet habe.

Der erste Grund dieser Tyrannis habe darin gelegen, daß die Priester sich eine Autorität angemaßt hätten, die ihnen nicht allein zugekommen sei. Auch Paulus habe den Blutschänder nicht von sich aus dem Satan übergeben, sondern „in potestate Domini Jhesu" und „suffragantibus Corinthiis". Die „pseudoepiscopi" dagegen hätten das Banngeschäft „contempto spiritus ecclesiae iudicio" einem einzigen Archidiakon oder Offizial übergeben, der häufig noch sehr unwürdig gewesen sei. So möge denn auch die Reformationsordnung dahin abgeändert werden, daß nicht

mehr bei den Pfarrern und Diakonen allein die Banngewalt liege. „Ministri sumus ecclesiae in Christo, ministros nos esse meminimus, in ministrorum ordine manere cogitamus, non nostram, sed ecclesiae authoritatem quaerimus." Ja, sie wären bereit, ganz von der Last des Banngeschäfts befreit zu werden, wenn es nicht mit dem Pfarramt unlösbar verbunden wäre: von den Händen der Hirten würden die Seelen der Schafe gefordert; diejenigen, die die Sakramente verwalteten, müßten Sorge tragen, daß sie sich nicht fremder Sünden teilhaftig machten und Unwürdigen die Hände auflegten; auch tauchten viele Fragen auf, die „a solis doctis pastoribus" erledigt werden könnten. Dagegen möchten sie, die Pfarrer, dem Rate eine Lösung vorschlagen, nach der die „sacerdotes cum ecclesia in his, quae ecclesiae sunt, simul iudicent et excommunicent". Nicht darum könne es sich allerdings handeln, daß von allen Gemeindegliedern die Stimmabgabe verlangt werde; denn in weitgehendem Maße werde das Volk von Leidenschaften getrieben und ermangle der Urteilskraft; ja, es gäbe die größte Verwirrung, wenn man auch auf die Frauen und Kinder und auf die große Masse des Mannenvolkes, die oft noch unverständiger als jene sei, hören müßte. Vielmehr sei das ihr Antrag, daß wie zu der Apostel Zeiten „seniores quidam, qui olim πρεσβύτεροι dicti", ernannt würden, „quorum sententia, utpote prudentiorum, totius quoque ecclesiae mens constet". Und zwar müßten es solche Männer sein, die um ihres guten Rufes willen niemand verachten könne. Es scheine ihnen also geboten, daß, so oft „de rebus ecclesiasticis aliquid communiter decernendum", den Pfarrern einige „e senatorio vestro ordine" beistünden, damit so alles mit größerer Autorität erledigt werde, und daß außerdem einige „ex plebe" beigegeben würden, damit diese sich nicht für verachtet halten müsse und es empfinde, daß die Angelegenheiten der Kirche ohne die Mitsprache der Gemeinde erledigt würden; daraus sei einst in der Urgemeinde das Murren der Griechen gegen die Hebräer entstanden. Wenn also den vier Stadtpfarrern beigegeben würden aus den vier Gemeinden „senatores quatuor et plebeii quatuor", so könnte dieser „honestus duodecim censorum consessus" „magna cum gravitate" der Aufgabe gerecht werden. Es wäre auch möglich, diesen Volksvertretern und Ratsherren aus den kirchlichen Einkünften eine Entschädigung zukommen zu lassen, falls die Fülle der Pflichten ihrem Privatberufe Eintrag tue; für die Pfarrer sei bereits „sat liberaliter" gesorgt. So könnte jede Tyrannei vermieden und doch zugleich die „dignitas ecclesiastica" gewahrt werden, daß dem Priestertum nicht sein Recht und seine Ehre verlorengehe. Soviel möge gesagt sein über die, bei denen die „potestas ecclesiastica" ruhe!

Der zweite Grund, warum der Bann in der römischen Kirche zur Tyrannis ausgeartet sei, sei der, daß der Bann wegen Dingen verhängt worden sei, deretwegen er nicht hätte verhängt werden dürfen. Die verborgenen Sün-

den gingen nämlich diejenigen, die die Banngewalt hätten, nichts an, diese gehörten „ad solius Dei tribunal". Auch dürften nicht „propter humanarum constitutionum transgressionem" „iudicia ecclesiastica" ausgesprochen werden. Vielmehr sollten nur diejenigen in den Bann getan werden, die eitrige Glieder am Leibe Christi seien, die „vel doctrinae perversitas vel vitae impuritas" als bereits „a regno Christi" ausgeschlossen erweise. Die richtige Weise des Bindens und Lösens zeige das Wort Gottes.

Hier wirft Oekolampad eine bedeutsame Zwischenfrage auf: nämlich ob man nicht in einem wohlgeordneten Staatswesen friedlich und fromm nach den staatlichen Gesetzen ohne Bann leben könne. Gewiß, antwortet er, besitze Basel „aequissimae leges", die zur Leitung des Staatswesens genügten; aber die kirchlichen Angelegenheiten seien bisher im Schoße des Rates, obschon er eine christliche Obrigkeit sei, wegen der Fülle weltlicher Geschäfte teils zu wenig rasch, teils zu wenig gründlich behandelt worden. Außerdem seien für die weltliche Obrigkeit, auch wenn sie christlich sei, andere Gesichtspunkte maßgebend. Sie könne Heiden und Juden und Exkommunizierte ertragen, wenn sie nur den Frieden des Staatswesens nicht störten und sich in seine Ordnung hineinfänden. Die Kirche aber könne jene in ihre Gemeinschaft nicht aufnehmen. Die weltliche Obrigkeit, auch wenn sie christlich sei — immer wieder betont das Oekolampad ausdrücklich —, strafe auch diejenigen, die wahre Buße getan hätten; diesen aber lasse die Kirche Barmherzigkeit widerfahren. Ferner sei z. B. ein Ehebrecher, wenn er seine staatliche Strafe empfangen habe, für den Staat wieder rehabilitiert; aber deswegen könne er „non declarata poenitentia" „sine ignominia ecclesiae" nicht des Nachtmahls teilhaftig werden. Oder wie könne ein gestern wiedergetaufter Täufer, auch wenn er von der weltlichen Obrigkeit gebüßt sei, heute sich ohne Ärgernis der „societas sanctorum" zugesellen? Auch geschehe es nicht selten, daß ein und derselbe Übeltäter wegen derselben Sache von beiden Instanzen gestraft zu werden verdiene, von der weltlichen Obrigkeit „ut pacis honestatisque publicae interturbator", von der Kirche als „religionis prophanator". „Vos bonos ac pacificos cives datis, ecclesia pios et inculpatos christianos urbi producit". So dürfe sich die Kirche ihre „iurisdictio" nicht rauben lassen.

Der dritte Grund, warum der Bann früher tyrannisch gewesen sei, liege darin, daß er mit einem „intempestivus zelus" gehandhabt worden sei, „neglecto divini iuris ordine et charitatis ratione". Oft sei ohne vorherige Ermahnung gewütet worden, und es seien Menschen als Ketzer verurteilt worden, ohne verhört worden zu sein. Demgegenüber müsse wieder auf die Durchführung der Kirchenzucht zurückgegangen werden, wie sie Christus und die Apostel vorschrieben.

Das führt Oekolampad auf den dritten Teil seiner Rede, nämlich dazu, darzulegen, auf welche Weise der Bann „cum fructu et laude" geübt werden

könne. Folgendes Vorgehen dürfte wohl dem Geiste Christi und der Kirche ganz und gar gemäß sein: Wenn einer in öffentlicher Sünde stehe, so habe das Zwölf-Zensoren-Kollegium einen aus seiner Mitte, der bei dem in Frage stehenden Sünder „fide, eloquio, authoritate" am meisten vermöge, zu ihm zu senden, daß er ihn zum erstenmal ermahne, „ut fratrem decet". Wenn diese erste Mahnung nichts nütze, dann seien zwei oder drei Zensoren zu senden. Habe auch diese zweite Mahnung keinen Erfolg, „admoneatur ab omnibus duodecim, qui nomine totius ecclesiae illum lucrifacere quaerant". Verachte der Sünder auch diese dritte Mahnung, so sei offenkundig, daß er „totam ecclesiam" in den Zwölfen verachte, und es bleibe nichts übrig, als einen solchen hartnäckigen Verächter aller Milde und Gnade im Namen des Herrn für exkommuniziert zu erklären[1]. Wenn er aber um Aufhebung des Bannes bitte, dann solle er von denselben Zensoren befreit werden, nachdem er „congruam poenitentiam" auf sich genommen habe. Für die übrigen Punkte, an welchen Tagen und an welchem Orte die Zensoren zusammenkommen sollten, was für eine Buße aufzuerlegen sei, wie mit denen zu verfahren sei, „qui post publicam poenitentiam et excommunicationem reconciliati relabuntur", wolle er keine Richtlinien aufstellen. „Charitas in ecclesiam, zelus gloriae Dei et aedificatio proximi probe omnia docturi sunt."

Durch den Willen der Ratsherren, so schließt Oekolampad seine Rede, sei der Götzendienst aus den Kirchen entfernt, sei die Unverschämtheit der falschen Propheten abgetan, sei die christliche Freiheit wiederhergestellt worden, sei der halbjüdische Aberglaube in Beobachtung der Speisen und Tage gefallen. Diesem Lobe möchten sie nun hinzufügen, daß die Kirche „suam venustatem et puritatem totam" zurückgewinne, daß ihr Volk ein Gottesvolk werde, „populus, fidei sinceritate ac morum sanctimonia in toto mundo ad gloriam Dei celebris".

Diese Rede Oekolampads über die Ordnung der Kirchenzucht muß als kirchengeschichtliches Ereignis großen Stiles bezeichnet werden. Zunächst hatte Oekolampad im Anschluß an den Hierarchismus der römischen Kirche die Banngewalt einfach in die Hände der Pfarrer gelegt, und der Basler Rat war ihm in den Bestimmungen der Reformationsordnung darin gefolgt. Durch den Widerspruch jedoch, der sich dagegen erhob, wurde der Reformator genötigt, die ganze Frage noch einmal durchzudenken. Das führte ihn zu einer Lösung von epochemachender Bedeutung: er schuf als neues Kirchenamt dasjenige des Laienpresbyters und als neue kirchliche Behörde das aus Pfarrern und Laienpresbytern zusammengesetzte Presbyterium; und indem er diese Behörde schuf, schuf er der Kirche zugleich ein neben

[1] Für die Landgemeinden kommt als Vorinstanz eine lokale Bannbehörde, bestehend aus dem Pfarrer, einem „senior ex iudicibus" und einem „senior ex plebe", in Betracht; auch für das Stadtgebiet schlägt Oek. noch ein anderes Vorgehen vor.

der Pfarrersynode überaus wichtiges Organ der Eigenständigkeit. Zwar erfolgte die Schaffung des Presbyteriums zunächst bloß im Hinblick auf die Handhabung der Kirchenzucht, aber in der Rede Oekolampads taucht unverkennbar bereits ein weiterer Aufgabenkreis des Presbyteriums am Horizonte auf: es solle zusammentreten, heißt es etwa, „quoties de rebus ecclesiasticis aliquid communiter decernendum"; oder es wird ausgeführt, daß die weltliche Obrigkeit die „causae ecclesiasticae" nicht rasch und gründlich genug behandeln könne, weil ihre eigentliche Aufgabe die weltlichen Geschäfte seien. Für Oekolampad fallen also seit dieser Rede Staat und Kirche nicht mehr einfach zusammen, sondern innerhalb des einen christlichen Gemeinwesens will er der Kirche eine aus kirchlichen Gesichtspunkten herausgestaltete und an kirchliche Prinzipien gebundene eigene Leitung erkämpfen.

Auch dieses Mal war der Rat gewillt, auf die Wünsche Oekolampads einzugehen, und brachte die Angelegenheit am 8. Juni 1530 vor die Sechser, den Großen Rat. Der Chronist Fridolin Ryff berichtet darüber: „des glich wart ouch gehandlet zum theil eins cristlichen bans halb, so uffgesetzt solt werden von der cristlichen gemein durch die heilgen geschrifft der gotlosen halb, so do in lastren stecken, alsz wucherer, ebrecher, zutrincker und andrer überlestiger halb, die do ein ergernisz sind einner cristlichen gemein und von iren sunden nit abston wellen und sich doch under dem schin des ewangelliums erzeigen; die all mag man cristlich und bruderlich warnenn, domit sy von iren sünden standen, durch erber, from verordnet menner zu eim und andren und dritten mol; so sy nit dorvon ston wend, sind zwelff redlich menner verordnet, die dan solliche person macht hand zu verbannen, also dasz sy von der gemein abscheyden, und kein gemeinschafft mit in zu haben, solang bisz sy sich beseren und von irem fürnemen abstond[1]." Allerdings wurde — das scheint auch das „zum theil" des Chronisten anzudeuten — in der Sitzung vom 8. Juni noch kein endgültiger Entscheid gefällt, sondern es wurde beschlossen — wenn wir richtige Schlüsse aus dem nur spärlich fließenden Quellenmaterial ziehen —, einen solchen Entscheid erst in einer spätern Sitzung zu treffen und für diese auf Grund der geäußerten Meinungen den Entwurf eines Mandates aufstellen zu lassen.

Jedenfalls liegt der Entwurf eines Mandates vor, der mit der Großratssitzung vom 8. Juni 1530 aufs engste zusammenhängt[2]. Die Reformationsordnung von 1529 sei, so legen der Bürgermeister, der Rat, die Sechser und die Zuboten dar, von vielen „mit fro̊ud unnd lust" in Gehorsam aufgenommen worden. Aber die tägliche Erfahrung zeige auch, daß der Feind unseres Heils sich je länger, desto mehr unterstehe, „das rych Christi zu verhindernn unnd, so es möglich, ouch die gůthertzigenn mentschenn durch sine botten,

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 751, Anm. 1.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 751.

derenn er vyl hatt, von warer christennlicher liebe, zucht unnd eynigkeytt in allerley ungehorsame unnd laster inzefürenn unnd damit nit allein unserm christenlichenn fürnemenn, sonnder ouch dem heyligenn, göttlichen wortt schmach unnd verachtung zûzefügenn." Als christliche Obrigkeit fühlten sie sich nun verantwortlich, solchem unordentlichen, ärgerlichen Leben zu begegnen, und hätten darum beschlossen, „zû uffnung der eerenn Gottes, pflantzung christennlicher zucht, liebe, erberkeyt unnd gehorsamy unnd sonnderlich (so vyl unns mit Gott möglich) umb uszrüttung wyllenn der offentlichenn lasternn" neben den vorgesehenen Geld- und bürgerlichen Strafen auch den Bann, wie er im Anfang der Christenheit zu Zeiten der Apostel gebraucht und auch in der Reformationsordnung für gut angesehen worden sei, nunmehr an die Hand zu nehmen. Dieser Bann solle aber nicht mehr um Guts oder Gelds, sondern allein um öffentlicher Laster willen, wie sie in genannter Ordnung „summarie" bestimmt worden seien, im Namen Gottes von der Kirche in rechter Weise gebraucht werden. Zu diesem Behufe sollen in der Stadt „zwölff fromme, eerliche, tapfere menner, darzû uff dem lannd ouch ettliche byderbe lütt" verordnet werden. Diese hätten sich, „so offt es die notdurfft erhöuschen wyrdett", zu versammeln, „von den dingenn, die hin unnd har in statt unnd lannd ergerlich fürgannd, red [ze] hallttenn." Das weitere Vorgehen entspricht ganz den Vorschlägen Oekolampads. Dagegen wird noch eine wesentliche Bestimmung hinzugefügt: wer im Bann ist, solle von jedermann gemieden und für ein ungesundes, abgeschnittenes, dürres Glied, das zu allen Ehrenämtern untauglich ist, gehalten werden; wer sich innerhalb eines Monats nicht durch Buße vom Banne löst, dem solle von den Zünften auch sein Gewerbe und seine Zunft abgeschlagen werden; und wer sich auch daraufhin noch nicht mit der Kirche versöhnt, den könne die Obrigkeit „an sinem gût oder mit gefångenschafft unnd verbietung des lannds straffenn." Nach diesem Entwurf waren also die Ratsherren und Sechser bereit, weithin auf die Vorschläge Oekolampads einzugehen; vor allem waren sie willens, das Zwölf-Zensoren-Kollegium aufzustellen. Allerdings nahmen sie auch wichtige Änderungen vor; besonders verquickten sie das kirchliche Strafsystem des Bannes mit bürgerlichen Strafen; weiterhin ist nicht ausdrücklich davon die Rede, daß in den Bannbehörden auch die Pfarrer ihren Sitz haben; und als ihr Aufgabenbereich werden nur die Dinge bezeichnet, „die hin unnd har in statt unnd lannd ergerlich fürgannd"; von den „res" oder „causae ecclesiasticae" im allgemeinen wird nicht mehr gesprochen.

Wann dieser Entwurf vom Rate, den Sechsern und den Zuboten zu feierlichem Beschluß erhoben werden sollte, ist nicht bekannt. Am 23. Juni 1530 jedenfalls ist Oekolampad durchaus zuversichtlich: es werde geschehen, schreibt er an Zwingli, „ut censura ecclesiastica instituatur, quae excom-

municationis loco erit, imo excommunicatio omnium, qui inemendabili vita vel doctrina ecclesiam nostram coinquinant"[1].

Diese endgültige Beschlußfassung erfolgte jedoch zunächst nicht, weil sich neue Bedenken erhoben[2]. Dagegen kam es in dem größern Rahmen des Christlichen Burgrechts zu Verhandlungen über den Kirchenbann.

Am 4. August 1530 hören wir davon, daß eine Niederschrift der Rede Oekolampads an den Straßburger Ammeister Klaus Kniebis abgegangen ist[3]. Anfangs September verhandeln der Straßburger Capito, der Basler Oekolampad und der Berner Kaspar Megander mit Zwingli in Zürich über das von Butzer betriebene Konkordienwerk; dabei kommt auch die Kirchenzucht zur Sprache[4], und es wird, wie es scheint: auf den Antrag Zwinglis[5], beschlossen, die Regierungen zu bitten, die Angelegenheit an der offiziellen Tagung des Christlichen Burgrechts zu behandeln und womöglich für alle Städte des Burgrechts, d. h. für Konstanz, Zürich, Bern, St. Gallen, Biel, Mülhausen, Basel, Schaffhausen und Straßburg, einheitlich zu regeln[6]. Im Anschluß an diese Zürcher Zusammenkunft brachte Megander die Frage des Bannes unverzüglich vor eine Berner Synode; aber es wurde beschlossen, „Husschins ban lassen stan"[7]. „Husschin" schreibt dazu, die Berner hätten auf einer Synode öffentlich bezeugt, „quod suam authoritatem in manus magistratus tradiderint", diese Stellungnahme sei „servilior", als Hirten der christlichen Herde gezieme[8].

Am 17. September 1530 handelte Oekolampad in einem Schreiben an Zwingli ausführlich über die Angelegenheit[9]. Er freue sich, daß Zwingli seinen, Oekolampads, Plan „de excommunicatione vel disciplina ecclesiastica instituenda, imo reducenda"[10], billige[11]. Es wäre höchst gefährlich, wenn dieser nicht durchgeführt werden könnte. Unerträglicher nämlich als selbst der Antichrist werde eine Obrigkeit sein, die den Kirchen ihre Autorität nehme. Mit Recht führe die Obrigkeit das Schwert, „at Christus

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 755; Corp. ref., Bd. 97, Nr. 1049.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 778; Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1096.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 762.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 774.

[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 778; Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1096.

[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 774.

[7] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 776.

[8] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 783; Corp. ref., Bd. 89, Nr. 1106.

[9] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 778; Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1096.

[10] Oek. hatte diesen Plan auf der Zürcher Tagung von Anfang September dargelegt; darum reden auch die Berner von „Husschins" Bann.

[11] Zwingli dürfte diese Zustimmung Oek. in einem Briefe mitgeteilt haben, nachdem er an der Tagung selbst auch noch zurückhaltend gewesen zu sein scheint; jedenfalls schrieb er am 22. Sept. an Vadian: „de excommunicatione quaedam nuper disputavimus, cum essemus congregati; Oecolampadius rationem quandam ostendit, quae fratribus tum non magnopere placebat; at mihi magis ac magis arridet" (Corp. ref.; Bd. 98, Nr. 1101).

medicinam et pharmacum dedit, quo curemus fratres lapsos". Christus habe nicht gesagt: wenn der Bruder nicht höre, „dic magistratui, sed: ecclesiae". Er, Oekolampad, wolle nicht die staatlichen Behörden aus der Kirche ausschließen, wie die Täufer es täten; „sed ipsorum functio alia est ab ecclesiastica, multaque ferre et facere potest, quae puritas evangelica non agnoscit." Damit Zwingli seine Meinung ganz kennen lerne, schicke er ihm die Rede, die er nach der letzten Synode im Namen der Brüder vor dem Rate gehalten habe. Wenn Zwingli sodann wünsche, daß der Bann als eine kirchliche Sache gemeinsam in allen Kirchen des Christlichen Burgrechts angenommen werde, damit seine Autorität größer sei, so sei auch er, Oekolampad, dafür, und er wisse nicht, „an aliud magis salubre et necessarium ecclesiis nostris contingere queat". Doch fürchte er Widerstände von Bern und Straßburg. Wenn diese Städte aber wirklich Glieder eines Christlichen Burgrechts sein und nicht nur heißen wollten, könnten sie sich auf die Dauer den Geboten Christi nicht entziehen. So solle also sobald als möglich eine Tagung des Christlichen Burgrechts einberufen werden, und jede Stadt solle dazu einen oder mehrere Theologen oder wenigstens ein theologisches Gutachten zur Bannfrage mitbringen. Auch sollten die Pfarrer der einzelnen Städte aufgefordert werden, die Sache des Bannes auf ihren Kanzeln zu behandeln. In Basel sei die Sachlage die, daß man bereits beschlossen gehabt habe, den Bann einzuführen; aber nun zögere man wieder, entweder weil man auf andere schaue oder der Sache zu wenig traue; sie, die Basler Prediger, könnten nicht anders als darauf dringen, daß die Angelegenheit zu Ende geführt werde. Wenn jedoch Hoffnung bestehe, daß alle Burgrechtsstädte dieselbe Ordnung annähmen, so wäre es vielleicht gut, wenn der Zürcher Rat an denjenigen von Basel schriebe, in der Einführung des Bannes nicht selbständig vorzugehen, sondern sich mit den übrigen Städten auf der nächsten Tagung zu vereinbaren.

Die nächste Tagung des Burgrechts wurde bereits auf den 27. September 1530 nach Aarau anberaumt[1].

Trotzdem machten die Basler Pfarrer die größten Anstrengungen, daß die Bannsache in Basel zu einem guten Abschluß gebracht werde. Von allen Kanzeln herunter wurde „dominico die" — es handelt sich wohl um den 18. September — der Rat aufgefordert, den entscheidenden Beschluß nun endlich zu fassen[2]; in diesen Zusammenhang gehört wohl Oekolampads siebenundsiebzigste Predigt über das Markusevangelium[3]. Am 25. September kann er an Zwingli berichten: „excommunicationis causa iterum coram senatu nostro ventilatur"[4].

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 788.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 783.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 778, Anm. 4.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 781; Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1102.

Da traf unerwartet ein Schreiben des Zürcher Rates in Basel ein[1]. Es enthielt aber nicht die Zusicherung, daß alle Burgrechtsstädte gemeinsame Sache machen würden; vielmehr wurde ausgeführt: Zwingli habe zwar beantragt, es möchte an der Burgrechtstagung die Sache des Bannes behandelt und von ihm, Zwingli, nach dem Plan Oekolampads empfohlen werden dürfen; sie jedoch, die Herren von Zürich, seien nicht willens, von der bei ihnen eingeführten Ordnung abzugehen; sie könnten daher Zwingli nicht erlauben, nach Aarau zu reisen und dort für das Bannsystem Oekolampads einzutreten; vielmehr sollten die Herren von Basel ihren Prädikanten allein nach Aarau „ferggen" und „vilgemelten handel selbs fürtragen laszenn". Daraufhin brach der Basler Rat seine Verhandlungen über den Bann aufs neue ab[2].

Unter diesen Umständen trat am 27. September 1530 die Tagung des Christlichen Burgrechts in Aarau zusammen. Vertreten waren die Städte Zürich (durch Johannes Schweizer), Bern (durch Hans Franz Nägeli), Basel (durch Hans Rudolf Frey), Schaffhausen, St. Gallen, Mülhausen, Biel und Konstanz (durch Thomas Blarer); nur Straßburg fehlte. Oekolampad scheint der einzige Theologe gewesen zu sein[3].

In einer großen Rede brachte er, nachdem zehn andere Traktanden behandelt worden waren, sein Anliegen vor. Einleitungsweise berief er sich darauf, daß der Kleine und der Große Rat in Basel sich bereits entschlossen hätten, den Bann an die Hand zu nehmen. Dann sprach er zunächst von dem großen Unterschied zwischen der weltlichen und der kirchlichen Gewalt; es sind die aus seiner Basler Rede bekannten Gedanken, die er entwickelt. Darauf führte er aus, „wie der ban von Christo bevolen, von aposteln und allen kilchen gebrucht worden sy, wiewol etlich mieszbrüch ingefallen", ferner „das die bäpstler und die widertöffer nit on ursach uns schmächend, wir sigent nit ein christenliche kirch, wir habend kein schlüszel zůzeschliszen und kein ban"; andrerseits heiße es, „man wolle die lüt mit gwalt frumm machen, und gezwungner dienst sy Gott nit lieb". In der Tat bringe allein die brüderliche Strafe und Ermahnung des Bannes die richtige Herzensfrucht. Weiterhin rechtfertigte er die Notwendigkeit einer besondern kirchlichen Gewalt mit dem bedeutsamen Hinweis, daß, „ob schon jetz christenlich oberer sind, uff sy folgen mögend eygennützig schädlich lüt, die der kirchen groszen trang thůn wurdent". Damit kommt er auf die Misbräuche der römischen Bannpraxis zu sprechen und entwickelt im Anschluß daran das System, das er auch für Basel vorgeschlagen hatte. Neu ist, daß er sich zur Begründung des Laienpresbyteramtes auf Ter-

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 780.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 783; Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1106.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 782 u. 783; Eidgenössische Abschiede, Bd. 4, Abt. 1b., S. 783.

tullian — gemeint ist das neununddreißigste Kapitel des „Apologeticus“[1] — beruft. Zum Schluß fordert Oekolampad die Abgeordneten auf, diese Ordnung, die in Basel bereits im Prinzip angenommen sei, für alle Städte des Burgrechts als verbindlich zu erklären; „sunst mag lichtlich unwill der underthan gegen den oberen entstan, warumb sy nit ouch thünd wie disz oder die, und werdent eintweder die predicanten geschmächt, als die dwarheit verhalten, oder die oberen, als die der warheit nit bystand.“ Sollten sie einen solchen Entscheid im Augenblick noch nicht fällen können, so möchten sie eine neue Tagung beschließen, auf dem vor allem auch, allerdings neben den Ratsboten, die „predicanten“ vertreten seien; und zwar solle diese neue Tagung in Basel stattfinden, damit Straßburg leichter teilnehmen könne. Sei auch diese Lösung nicht genehm, so sollten sie wenigstens den Baslern in voller christlicher Liebe freie Hand lassen, den Bann bei sich einzuführen[2].

Die Ratsboten entschieden sich für die zweite Lösung und nahmen eine ausführliche Niederschrift der Darlegungen Oekolampads zu Handen ihrer Regierungen mit[3].

Außerdem trugen die Abgeordneten von Zürich und St. Gallen noch je einen Brief Oekolampads an Zwingli und Vadian mit nach Hause. Beide Männer wurden gebeten, auf die Annahme seiner Anträge durch die in Aussicht genommene Versammlung hinzuwirken; dabei ist in beiden Briefen ein besonderer Nachdruck auf den Unterschied zwischen kirchlicher und weltlicher Gewalt gelegt: „multum interest inter ecclesiasticam et magistratus secularis, etiam christiani, potestatem“[4].

Bald darauf trat auch Butzer in die Diskussion über die Frage der Kirchenzucht ein. In der Angelegenheit der Abendmahlskonkordie weilte er am 14. und 15. Oktober 1530 in Basel. Dabei wurde auch „de excommunicatione“ gesprochen[5]. Butzer verhielt sich jedoch den Gedanken Oekolampads gegenüber zunächst ablehnend. Er sehe nicht, schreibt er an Zwingli, wie ein „iudicium ecclesiasticum“ eingerichtet werden könne, ohne daß es dem „magistratus Christianus“ hinderlich sei; außerdem fürchte er, Oekolampad lasse sich zu stark durch die „patrum severitas“ imponieren; und doch habe diese den Kirchen mehr Schaden als Vorteil gebracht[6]. Auch Oekolampad gegenüber hatte Butzer den Einwand von der „patrum severitas“ erhoben und ihm dafür „Pauli lenitatem“ empfohlen. Oekolam-

[1] MSL, Bd. 1, Sp. 532.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 782.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 782 (Angabe der Fundorte des Schriftstückes am Schluß des Textes).

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 783 u. 784.

[5] Schon vorher hatten Zwingli und Butzer über den Bann konferiert (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 815).

[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 789.

pad antwortete darauf, die „indulgentissima placiditas" des Apostels Paulus sei noch immer strenger als seine, Oekolampads, „austeritas": „quid enim non condonamus poenitentibus?; quid salva ecclesiae autoritate exigimus ulterius?"[1]

Am 26. Oktober 1530 lehnt auch die Zürcher Synode die Einführung des Bannes in dem Sinne, wie er Oekolampad vorschwebte, ab[2]. Dieser schreibt darüber an Zwingli: er nehme es nicht übel, daß die Brüder seinem „consilium" weniger geneigt seien; „charitas nobis sanctior est, ut propterca vel tantillum ab eis alienemur"[3].

Unter solchen Umständen trat am 16. November 1530 die Tagung des Christlichen Burgrechts in Basel zusammen. Auswärtige Theologen waren jedoch keine vorhanden. Im Mittelpunkt standen die Fragen einer politischen Verbindung mit dem deutschen Protestantismus und der Abendmahlskonkordie. Gegen den Schluß hin kam dann auch die Angelegenheit der Kirchenzucht zur Sprache. Der Entscheid fiel aus, wie zu erwarten war: von einer gemeinsamen Regelung wolle man absehen; jeder Ort solle sich an seine eigenen Ordnungen halten, die Übel zu strafen; so habe man auch nichts dagegen, wenn eine der Städte den Bann annehmen wolle[4].

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 795.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 793a.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 796.

[4] In gleicher Weise endeten die Bemühungen, die Zeremonien der Städte des Christlichen Burgrechts einander anzugleichen und einen gegenseitigen Besuch der Synoden einzuführen. Was die Frage der Zeremonien betrifft, so hatte Oek. am 17. Sept. 1530 an Zwingli geschrieben, auf dem zur Besprechung der Bannfrage in Aussicht genommenen Burgrechtstag könnten auch „causae matrimoniales et aliarum ceremoniarum varietates, quas expediret uniformiter dirimi et servari", behandelt werden (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 778). Eine gleiche Anregung machte Bern am 6. Febr. 1531 (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 823, Anm. 3). So wurde die Angelegenheit auf dem Basler Burgrechtstag vom 13. Febr. 1531 behandelt; anwesend waren neben den Staatsmännern die Theologen Leo Jud, Oek., Martin Butzer, außerdem ein Berner und ein St. Galler Theologe; in einem Gutachten legten sie jedoch dar, daß eine Angleichung der Zeremonien zur Zeit untunlich wäre, daß man sich aber gegenseitig seine Zeremonien als christlich und schriftgemäß anerkennen solle; die Ratsboten nahmen dieses Gutachten zu Handen ihrer Regierungen mit (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 823). In der Tat verzichtete dann auch der Zürcher Burgrechtstag vom 5. März 1531 endgültig auf die Vereinheitlichung der Zeremonien (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 828). Auch die Anregung des gegenseitigen Synodenbesuches geht auf Oek. zurück (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 823, Anm. 5, Nr. 828); und ihr stimmte das theologische Gutachten des Basler Burgrechtstages vom 13. Febr. 1531 zu: der Zürcher Synode sollten Bern, Basel, Schaffhausen und Konstanz, der Konstanzer Synode Zürich, Schaffhausen und St. Gallen, der St. Galler Synode Zürich und Konstanz, der Berner Synode Zürich und Basel, der Basler Synode Zürich, Bern und Straßburg, der Straßburger Synode Basel und, „wo müglich", Zürich und Bern beiwohnen; als Zweck dieses gegenseitigen Besuches wird angegeben: 1. „das soliche gesannten daselbs, was zu gmeiner besserung fur diensthlich angesechen, erlernenn unnd dannenthin inn irn kilchen unnd synodis verer anbringen", 2. daß sie „harwider,

Nachdem so der Versuch, die Kirchenzucht als eine durch kirchliche Organe ausgeübte Funktion der Kirche selbst im ganzen Bereich des Christlichen Burgrechts einzuführen, gescheitert war, ging Oekolampad daran, die Angelegenheit wenigstens in Basel zu einem guten Ende zu bringen. Bereits am 22. November 1530 beauftragte die Basler Synode die Deputation des Rates, im Schoße ihrer Behörde auf die rasche Erledigung der Sache zu dringen[1]. Und in der Tat erfolgte nun der entscheidende Beschluß: am 14. Dezember 1530 wurde das Mandat über die Ordnung der Kirchenzucht für die Stadt, am 15. Dezember 1530 dasjenige für die Landschaft erlassen[2].

Nachdem die durch die Großratsversammlung vom 8. Juni vorgesehene Lösung erneuten Widerstand gefunden hatte, ist es nicht verwunderlich, daß die beiden endgültigen Mandate noch mehr von den Intentionen Oekolampads abweichen, als der aus jener Großratsversammlung hervorgegangene Entwurf. Das Zwölf-Zensoren-Kollegium ist fallen gelassen; es gibt keine kirchliche Zentralbehörde, sondern auch für die Stadt werden nur Bannbehörden für die einzelnen Gemeinden gebildet. Weiterhin: diesen Bannbehörden gehört der Pfarrer nicht an; vielmehr setzen sie sich zusammen, in der Stadt aus „zwen vom rath und einem von der gemeinde", auf dem Land aus zwei von den Obervögten verordneten Männern. Allerdings wird auch den Pfarrern ein ernstliches Aufsehen auf alle ihre Pfarrgenossen zur Pflicht gemacht, und sie müssen überdies von der Bannbehörde zugezogen werden, auf dem Land bei der zweiten Warnung, bevor der Fall an die Bannbehörde des Münsters zur dritten Warnung und allfälligen Verhängung des Bannes überwiesen wird — für die Landschaft besitzt also die Bannbehörde des Münsters den Charakter einer Oberinstanz —, in der Stadt bei der dritten Warnung. Auch haben die Pfarrer die Verhängung eines Bannes öffentlich „vor gemeiner kylchen" auszukünden. Außerdem wirkt der Pfarrer bei der Lösung des Bannes mit und hat die Lösung, wenn sie vollzogen ist, wiederum „vor gemeiner kylchen" zu verkünden. Zu diesen bedeutsamen Änderungen des Oekolampadischen Planes kommt, daß, wie es schon im Entwurf vom Juni in Aussicht genommen war, bei längerem Verharren im Bann obrigkeitliche Strafen und

---

wo sy von irenn synodis oder kilchenn hetten, das zu uffgang christennlichs lebenns furderlich sin mochte, inn den sinodis, uff die sy geschickt, anzoigenn konten" (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 823; wenn Oek. einen solchen gegenseitigen Besuch der Synoden anregte, so ist klar, daß ihm die Synoden mehr waren als nur Instrumente der Obrigkeit zur Beaufsichtigung der Pfarrer; vielmehr geht auch aus dieser Anregung hervor, daß er in den Synoden zugleich wichtige Organe der Kirchen für die Auferbauung des „regnum Christi" sah). Doch lehnte die Zürcher Burgrechtstagung vom 5. März 1531 auch diese Anregung des Basler Reformators ab (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 828).

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 800.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 802 u. 806.

Ahndungen durch die Zünfte vorgesehen werden. Außerdem ist ausdrücklich bemerkt, daß die staatlichen Strafgesetze neben diesem Bannsystem in jeder Beziehung in Kraft bleiben[1].

Im Anschluß an diese Mandate bestellte der Rat schließlich noch die Bannherren für die Stadt. Es waren dies für die Münstergemeinde: die Ratsherren Ludwig Zürcher und Konrad Schnitt sowie der Volksvertreter Peter Blauner; für die Leonhardsgemeinde: die Ratsherren Hans Steck und Heinrich Grebel sowie der Volksvertreter Matthäus Hutmacher; für die Petersgemeinde: die Ratsherren Rudolf Frey und Adam Huckeli sowie der Volksvertreter Hans Fiszler; für die Theodorsgemeinde: die Ratsherren Joder Brand und Hans Luxenhoffer sowie der Volksvertreter Friedrich Wagner[2].

Wenn auch das vom Rate beschlossene Bannsystem den Bann und seine Handhabung stärker in das Staatswesen einbaute, als es Oekolampad gewünscht hatte[3], so suchte er doch in die nun einmal geschaffene Form die ganze Größe und den ganzen Ernst dessen, was er unter Kirche und Kirchenzucht verstand, hineinzuwirken.

An die Pfarrer der Stadt wie der Landschaft erließ er je ein Sendschreiben, um ihnen selbst das Wesen und die Handhabung des Bannes zu erschließen und sie zugleich anzuweisen, wie sie die Bannherren und die Gemeinden mit der großen Neuerung innerhalb der Basler Kirche vertraut machen könnten; dasjenige an die Pfarrer der Landschaft ist vom 30. März 1531 datiert und trägt die Überschrift: „Instruction, wess sich die herren praedicanten im predigen von dem bann, auch mitt den bannherren halten sollen[4]"; das an die Pfarrer der Stadt gerichtete dürfte frühern Datums sein[5]. Beide Sendschreiben enthalten sieben Abschnitte korrespondierenden Inhalts;

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 809 u. 810.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 809, Anm. 3.

[3] Durch die Verquickung des Kirchlichen mit dem Politischen, Sozialen und Gesellschaftlichen im Vollzug des Bannes wird es unmöglich, außerhalb der Kirche zu stehen und doch vom Staate geduldet zu werden und zu existieren; und doch hatte eine solche Möglichkeit Oek. irgendwie vorgeschwebt (vgl. oben S. 510). Nun allerdings konnte er es auch rechtfertigen, daß der Staat sich in das Bannsystem einschaltete: wenn nicht auch die Obrigkeit eingriffe, könnte es solche geben, „qui perpetuo ecclesiasticam censuram ferrent"; so sei den Täufern nichts lieber „quam a nobis segregari" (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 925a, S. 669). Trotz den Anläufen, die er machte, die Funktionen des Staates und der Kirche zu unterscheiden und zu scheiden, blieb eben doch auch er noch wesentlich auf dem Boden der Anschauung stehen, daß die Verwirklichung des „regnum Christi" nicht nur die Aufgabe der Kirche, sondern — auch abgesehen von politischen Notwendigkeiten, in das Gebiet des Glaubens einzugreifen, wie sie im Zeitalter des konfessionellen Staates sich aufdrängen konnten — nicht minder die der christlichen Obrigkeit sei, und zwar so, daß sie dafür letztlich auch ihre ganze Zwangsgewalt einzusetzen habe.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 837.

[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 811.

nur ist die Formulierung verschieden. Christus und seine Apostel, heißt es, hätten den Bann eingesetzt, und von jeher hätten ihn alle seine Heiligen, Gottseligen und Gläubigen gebraucht; „darumb soll auch unnsz anmütig sein, das Christo unnd sinen gleubigen gefallen hatt". Zur Handhabung des Bannes hätten die ersten Gläubigen, wie Tertullian und andere bezeugten, „fromme, tapfere menner" aus dem Volk einer jeden Kirchgemeinde genommen, brüderlich und treulich zu mahnen. Wenn man diesen Brauch erneuere, so gehe es nicht um päpstliche Tyrannei, sondern man suche allein „christliche zucht, erbarkeit, frommikeit unnd der seelen heil unnd seligkeit". „O, wüszten etliche, wie so ein herrlich, ehrlich, gnadenreich ding die christliche kirch sey, nåmlich der leib, ein heilige gespons unnd gmahel Christi, welche Christus, auff das er sie ihm heiligte unnd unsträfflich darstellete, so theur mit seinem blůt unnd tod erkauffet hatt, sie wurden nicht verachtlich sprechen: „was ists, das ich schon gebannet wurd, mir schmeckt dannoch der wein wol" unnd dergleichen lesterungen; ja, sie wurden den bann für die höchste schmach unnd grösten schaden achten; dann in der gmeind Christi sein, ist under dem schutz, schirm unnd gnad Christi leben, theil unnd gmein mit Christo haben, am himmelischen erb unnd an aller herrlikeit Christi; aber ausz der kirchen Christi auszgeschloszen sein, ist unter dem gwalt, tyranney, betrug unnd arglistigkeit desz teuffels leben, beraubt unnd entwehrt sein desz verdiensts desz leidens unnd sterbens Jesu Christi, aller seiner gnaden unnd der seligkeit, unnd nichts dann der ewigen vermaledeyung gewertig." Weil dem so sei, so sei es hoch von Nöten, „das die verordneten bannbrüder oder bannherren mit hohem fleisz, ernst unnd göttlichem eifer die übung des banns gebrauchen, doch allweg freundtlich, christlich unnd brüderlich". Zu diesem Behufe sollten sie sich alle Sonntage zu einer bestimmten Zeit zu ihrem Pfarrherrn verfügen, „bericht zů geben unnd zů entpfahen, was zů handlen unnd was gehandlet, auff dz einer disze, der ander andere, so vorhanden, vermane". Weiterhin sollten die Bannherren samt dem Leutpriester, ja auch alle andern Mitgenossen am Tische des Herrn ein getreues Aufsehen auf die Kommunikanten und auf aller Häuser Hausväter und Hausgenossen haben, „wie es ein gstalt in christlicher zucht umb sie allsamen habe, auff dz, wz mangelhafft in offentlichen ergerlichen lastren fürgienge, brüderlich abgemanet unnd gebessert werde". Den Pfarrern der Landschaft wurde insbesondere noch empfohlen, die Namen der Pfarrkinder, „so zum nachtmoll gondt", aufzuschreiben, „uff das dester merr flyss gebruht werde". Ferner solle den Bannherren die Größe ihres Amtes zum Bewußtsein gebracht werden: „es sollen auch die bannbrüder wüssen, das sie mitdiener in der kirchen Christi, durch sein blůt erobert, seien"; sofern sie ihres Amtes treulich walteten, würden sie hohe Ehre vor Gott, allen Gläubigen und insonderheit bei ihrer christlichen Obrigkeit erlangen; seien sie aber säumig, so werde das Blut

ihrer Brüder von ihren Händen erfordert, und die gnädigen Herren würden sie schwer strafen.

Zweitens stellte Oekolampad für die Bannherren ein Schema auf, aus dem sie die öffentlichen Sünden, um deret willen zu vermahnen und zu bannen sei, erkennen könnten[1]. Es ist auf den Dekalog aufgebaut. Auf Grund des ersten Gebotes sollen verwarnt, gestraft und gebannt werden erstens „die da gǒtzen und bilder anbetten unnd in trotzweisz wallfarten, in frǒmbden bäpstischen kirchen mesz hören", zweitens „die warsager, versegner, schwartzkünstler, zauberer, die ein heimlichen oder offentlichen punt mit dem teufel haben, deszgleichen die davon räht sůchen", drittens „alle ketzer und widertåuffer", viertens „die sich in sachen desz glaubens mit dem wort Gottes nicht wǒllen berichten lassen". Beim dritten Gebot werden genannt „die, so am sonntag under der pfarrpredig am morgen fischen oder voglen gehen unnd můtwilligklich oder mit unnotwendigen geschefften sich beladen", „die, so ausz faulheit oder verachtung sich oder ihr gsind in die kirchen zur pfarrpredig nicht schicken", „die wercktägliche arbeit, so man am sonntag wol möcht underlaszen, auszrichten", „welche sich bekennen, sie wöllen in khein weg die sacrament mit iren pfarrgnossen empfahen". Unter andern Geboten werden als bannwürdig z. B. bezeichnet diejenigen, die zum Nachteil des Vaterlandes Pensionen nehmen oder ohne Erlaubnis der Obrigkeit in den Krieg ziehen, die ihre Ehe nicht mit dem Kirchgang bestätigen, sich ohne Recht scheiden und einander nicht Beiwohnung tun, die falsche Masse brauchen, mit den Kirchen-, Kloster- und Almosengütern untreulich umgehen, die Schmachbüchlein verfassen, drucken oder verkaufen, die falsches Zeugnis geben und Meineid tun.

Endlich liegt eine „oratio pro presbyteris censoribus" vor[2]: Gott habe seiner Gemeinde die Schlüsselgewalt gegeben; so bäte sie nun, daß er diesen Männern und Brüdern, die dieses Amt zu verwalten hätten, den Geist christlichen Ernsts sende, „damit sie in waarer bruderlicher lieb mit fleisz on alle saumnus unnd on alles ansehen der personen solchen iren hohen befelch unnd ampt, zů öffnung deiner ehren unnd zů gůtem deinem volck, gnůg thůen". Vermutlich wurde dieses Gebet gebetet, als die neuernannten Bannherren der Gemeinde bekanntgegeben wurden.

Rasch scheinen die Bannbehörden an ihre Arbeit gegangen zu sein. Am 29. März 1531 kann Oekolampad jedenfalls an Konrad Sam in Ulm berichten, es stehe gut um das „negocium excommunicationis"; kein Unternehmen reue ihn weniger, keines bringe größere Früchte; häufig folge die Besserung bei der ersten Mahnung[3]; einige fänden, daß man zu milde sei;

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nt. 812. [2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 813.

[3] Nach der Ausgabe der Briefe Oek.s und Zwinglis von 1536 (siehe Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 981) hat Oek. geschrieben: „En decimus quisque vel primo admonitus..."; doch ist fraglich, ob dieser Text den originalen Wortlaut wiedergibt.

aber biblische Milde scheine ihm richtiger, als durch zu große Strenge die „disciplina ecclesiastica" in eine Gewaltherrschaft zu verwandeln[1].

Allerdings stellten sich den Bannherren auch Schwierigkeiten entgegen. Im April 1531 finden wir sie im Kampf mit den Nichtkommunikanten. Die Bemühungen, in Basel den Predigt- und Abendmahlszwang durchzuführen, gehen bereits ins Jahr 1529 zurück. Am 19. Dezember 1529 erließ der Rat eine Erkanntnis, „alle, geistlich und weltlich, wib und man, burger oder hindersesen, solten nu fürhin zum wenigisten al wuchen ein mol in die kilchen gon, das wort Gottes zu hŏren, und sich mit andren cristlichen burgeren vereinbaren; welcher dasz nit thette, dem solt man die zunfft oder geselschafften endziechen und abschlachen und susz stroffen"[2]. Bei diesem Anlaß scheint bereits auch der Abendmahlszwang erwogen worden zu sein; jedenfalls schreibt Bonifacius Amerbach am 9. Januar 1530 an Erasmus in Freiburg i. Br., man sei nun in Basel „ad audiendas conciones" gezwungen; wenig habe gefehlt, so wäre man auch „ad mensam Oecolampadii" genötigt worden; von einer solchen Gastfreundschaft sei der gute Mann[3]. In seiner Predigt vom Gründonnerstag 1530 betrieb Oekolampad die Sache aufs neue; nach dem Bericht des nāmlichen Amerbach soll er gefordert haben, daß diejenigen, die nicht zum Abendmahl gingen, unfähig sein sollten, ein öffentliches Amt zu bekleiden, ja, aus der Stadt ausgewiesen würden[4]. In der Tat leistete der Rat der Forderung Oekolampads weithin Folge: bei der Ratserneuerung vom Juni 1530 wurden alle diejenigen aus dem Kleinen und Großen Rate ausgeschlossen, die den Tisch des Herrn mieden; zudem wurde die gleiche Maßregel für die Inhaber aller übrigen Ämter in Aussicht genommen; endlich wurde eine Umfrage auf den Zünften über die Zahl der Nichtkommunikanten durchgeführt und diesen geboten — es waren etwa zweihundert —, bis Weihnachten 1530 oder spätestens bis Ostern 1531 ihren Widerstand aufzugeben[5].

Unterdessen war die Kirchenzucht eingeführt, und es waren dabei auch diejenigen, die das Abendmahl mieden, als bannwürdig bezeichnet worden. So mußten, als Ostern 1531 verstrich, ohne daß alle bisherigen Nichtkommunikanten zum Abendmahl kamen, die Bannherren eingreifen[6].

In der Tat erließen vierzehn Tage nach Ostern, am 23. April 1531, alle vier Bannbehörden der Stadt gemeinsam eine Kundgebung — sie scheint

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 836.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 716, Anm. 2.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 716.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 736.

[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 755; Buch des Basler Reformation, S. 236ff.

[6] Die Tatsache, daß einfach die Bannherren eine Aktion weiterführen konnten, die der Rat eingeleitet hatte, zeigt, wie einheitlich man, trotz gewissen andersgearteten Erkenntnissen Oek.s, die Aufgaben der christlichen Obrigkeit und der Kirche noch sah (vgl. oben S. 520, Anm. 3).

von den Kanzeln verlesen worden zu sein —, in der sie alle diejenigen, die sich noch vom Abendmahl fernhielten, aufforderten, sich Sonntag, den 30. April, um zwölf Uhr im Augustinerkloster einzufinden, um sich ein letztes Mal über das Abendmahl berichten zu lassen; wer auch nachher noch den Tisch des Herrn meide, den müßten sie, nachdem er sich selbst von der Gemeinde getrennt habe, als verbannt und abgetrennt „von Christo und christenlichen kilchen“ öffentlich auskünden[1]. Über den Verlauf der Besprechung im Augustinerkloster ist nichts bekannt. Doch lehnten es auch nachher noch einige Bürger ab, das Abendmahl zu besuchen; unter ihnen befanden sich Bonifacius Amerbach und die ehemaligen streng altgläubigen Ratsherren Junker Lux Zeigler und Hans Oberriet. So sahen sich die Bannherren zu weiterm Vorgehen genötigt; sie hatten Unterredungen mit den Widerspenstigen und sprachen schließlich auch die dreifache Warnung aus. Doch zur Verhängung des Bannes kam es vorläufig nicht[2].

Dagegen scheint Sonntag, den 7. Mai 1531, in einer andern Angelegenheit eine Bannung — vielleicht war es die erste Bannung überhaupt — von Oekolampad auf der Münsterkanzel verlesen und nachher an der Kirchentüre angeschlagen worden zu sein. Das Formular, mit dem das geschah, hatte folgenden Inhalt: N. N. sei dreimal brüderlich ermahnt worden, von dem und dem Laster abzustehen; aber diese Mahnungen hätten nicht verfangen; darum müßten sie, „die verordneten uffseher und bannherren der gemeind Christi in dem Münster allhie zů Basel“, „mit sampt üwerm geist und ungezwivelter zůstimmung“ den obgenannten N., „ihm zů gůtem und zur besserung, als ein verbanten und abgesunderten von dem lyb und der versamlung Jesu Christi und als ein dür glid ze miden in dem namen und zů der eere Got des vaters und des suns und des heiligen geists, amen, erkennen“; wenn er mehr als einen Monat im Bann verharre, so werde er aus Stadt und Land verwiesen; und wer mit ihm, solange er im Banne sei, Gemeinschaft habe, „es were mit essen, trincken, malen, bachen, kauffen unnd verkauffen, behusen, behőffen und was solicher dingen sind“, der habe ein Pfund Stebler zu bezahlen und verfalle ebenfalls dem Banne[3].

Am Abend des nämlichen Tages hatte Oekolampad, wie uns Johann Gast in seinem Tagebuch berichtet, ein peinliches Erlebnis mit einem Gebannten — es handelt sich wahrscheinlich um denjenigen, dessen Bannung er am Morgen von der Münsterkanzel verkündet hatte —. In sein Haus kam ein beim Steblinsbrunnen wohnhafter Buchbinder und überschüttete ihn mit den heftigsten Schmähworten, um ihn zur Zurücknahme der Bannung zu nötigen. Als er nichts ausrichtete, stürmte er wie wahnsinnig von

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 846.

[2] Theophil Burckhardt Biedermann: Bonifacius Amerbach und die Reformation, 1894, S. 78ff. und S. 323ff.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 852.

dannen und trieb sich am andern Tage mit gezücktem Schwerte drohend auf Gassen und Plätzen herum, bis er sich heimlich aus der Stadt verzog. Darauf stellte sich die Frau des Gesellen bei Oekolampad ein mit der Bitte, ihrem Mann zu vergeben und den Vorfall nicht vor den Rat zu bringen. Oekolampad antwortete, dem Rat sei dieser ohne Zweifel schon zu Ohren gekommen, und er, Oekolampad, könne des Rates Eifer für die „gloria Dei“ nicht hindern[1].

Wenige Tage darauf verreiste der Reformator, um mit Martin Butzer und Ambrosius Blarer zusammen die Reformation in Ulm durchzuführen[2]. Während seiner Abwesenheit nahm der Rat, wohl am 10. Juni, eine kleine „enderung im bruch des banns“ vor, indem er bestimmte, daß, wenn der Sünder sich auch nach der dritten Warnung nicht bessere, die Bannherren den Fall vor den Rat zu bringen hätten, uf daß dieser eine vierte Warnung ausspreche[3]. Die Absicht dieser Änderung ist nicht klar: sie konnte sein, den Bann noch mehr in die Hand des Staates zu nehmen; sie konnte aber auch sein, die Bannherren in ihrer Amtsverrichtung zu unterstützen und den Gewarnten den ganzen Ernst der Sachlage zum Bewußtsein zu bringen. In letzterm Sinne deutet z. B. Bonifacius Amerbach die Erkenntnis, indem er sagt, sie „gwaltige die bannherren“, die öffentlichen Sünder, falls sie von ihrem Laster nicht abstünden, zu bannen[4]. Aber auch wenn durch den neuen Erlaß die Autorität der Bannherren gestärkt werden sollte, so geschah es eben doch dadurch, daß der Staat sich noch mehr in das Banngeschäft einmischte.

Als Oekolampad am 14. Juli von seiner Reise nach Basel zurückkehrte, fand er, daß die „disciplina ecclesiastica“ weniger streng gehandhabt worden sei. Bereits habe er jedoch „censorum animi“ aufs neue angefeuert, schreibt er am 18. Juli an Butzer[5].

Es ist wahrscheinlich, daß er dabei an die Angelegenheit der Nichtkommunikanten dachte. Jedenfalls kam sie unmittelbar nach Oekolampads Rückkehr aufs neue ins Rollen. Bereits am 16. Juli fand ein neues Gespräch mit Männern wie Lux Zeigler und Hans Oberriet im Augustinerkloster statt[6]. Am 4. August hatte Oekolampad eine Aussprache mit Bonifacius Amerbach[7]. Am 13. August wandte er sich in seiner Predigt über Mk. 14, 1 ff. gegen die Nichtkommunikanten; „loss corpus Domini vere do sin, so wurt

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 854.
[2] Siehe unten S. 629.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 867; das Dokument trägt das Datum: Samstag, d. 9. Juni 1531; nun ist aber der 9. Juni 1531 ein Freitag; also stammt die Erkenntnis wohl vom Samstag, d. 10. Juni (der Freitag kommt nicht in Betracht, weil am Freitag der Rat nicht tagte; Rudolf Wackernagel, Geschichte der Stadt Basel, Bd. 2, S. 229).
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 925a, Anm. 1.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 893.
[6] Theophil Burckhardt-Biedermann a. a. O., S. 356.
[7] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 902.

man sich nitt sperren", bemerkt Amerbach in seinem Tagebuch dazu[1]. Auch in der Predigt vom 20. August zog er diejenigen an, „qui nolint accedere ad mensam[2]". Am 9. September sodann wurden die Nichtkommunikanten — auf Grund des Erlasses vom 10. Juni — vor dem Rat verhört und vom Bürgermeister ermahnt, den Bannherren zu willfahren[3]. Amerbach war in einer furchtbaren Lage: von Freiburg schrieb ihm Zasius: „vide, ne me decipias; Sathanas per mancipium suum Husschin-Tüfelschin potenter dominatur"[4]; der Konstanzer Thomas Blarer dagegen riet, das „charitatis symbolum" nach Basler Art nicht zurückzuweisen; „hoc enim conciliabit te hominibus plus christianis", als die Freiburger seien, zu denen er überzusiedeln gedenke[5]. Schließlich, allerdings erst lange nach Oekolampads Tode, siegte die Stimme Blarers: am 4. Februar 1535 meldet er ihm, daß er nun am Abendmahl der Basler Kirche teilnehme[6].

Während diese Affäre der Nichtkommunikanten spielte, wurde Oekolampad schließlich noch in eine Auseinandersetzung mit dem Berner Berchtold Haller über den Bann verwickelt.

Obwohl die Berner Synode vom September 1530 unter Meganders Einfluß die Einführung von „Husschins" Bann abgelehnt hatte, wurde doch Berchtold Haller von der Frage nach einer durch die „potestas ecclesiastica" ausgeübten Sittenzucht weiterhin umgetrieben. In diesem Umgetriebensein wandte er sich an Heinrich Bullinger in Bremgarten. Am 6. Juli 1531 antwortete dieser: erstens sei die „puniendi scelera potestas honestatisque custodia" bei der christlichen Obrigkeit aufs Beste aufgehoben und stehe ihr auch nach dem Willen Christi zu; zweitens sei das Abendmahl um der Sünder willen da; schließe man sie aus, so habe Christus vergebens sein Blut vergossen; das Abendmahl sei freudige Danksagung; die „excommunicatio" dagegen sei voll Schrecken; Christus habe selbst einen Judas zum Abendmahl zugelassen, und der Ausschluß vom Abendmahl habe die schlimmen Folgen der Satisfaktionen, Riten, kurz die ganze „hypocrisis theatrica" nach sich gezogen[7].

Auch mit Oekolampad setzte sich Haller in Verbindung; und die beiden Männer trafen sich sogar zu einer persönlichen Unterredung am 1. August 1531 in Aarau. Oekolampad soll dabei geltend gemacht haben, daß die Berner Ehegerichtsordnung der Kirche alle Autorität nehme und sie ganz der Obrigkeit in die Hände gebe[8].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 908.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 915.
[3] Theophil Burckhardt-Biedermann, a. a. O., S. 342f.
[4] Ebenda, S. 261.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 934.
[6] Theophil Burckhardt-Biedermann, a. a. O., S. 301f.
[7] Walther Köhler, Ehegericht, a. a. O., S. 354ff.
[8] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 901.

Diese Auseinandersetzung über die Berner Ehegerichtsordnung und die Basler Bannordnung führte Oekolampad in einem langen Schreiben an Haller von Anfang September 1531 fort. Zugleich nahm er darin zum Briefe Bullingers vom 6. Juli Stellung. „Ecclesia crucem fert sponsi patienter“, führt Oekolampad aus; eine fromme Obrigkeit dagegen „hostes Christi persequitur fortiter“. Insofern entspreche die Basler Bannordnung besser dem Vorbilde Christi als die Berner Sittengerichtsordnung, die Geldstrafen vorsehe, ins Gefängnis werfe und den Henker, wenn nicht gebrauche, so doch androhe. „Verbi maior est efficacia quam poena“. Christus habe der Kirche den Dienst des Wortes gegeben. Wenn sodann gesagt werde, der Sinn der Sakramente sei, daß sie trösten und heilen, so sei das richtig, aber es sei nicht genug. Die Sakramente seien zugleich die Erkennungszeichen des Christentums; und nur wer in einem Glauben stehe, der in Liebe und Heiligung wirksam sei, habe wahren Glauben und dürfe am Abendmahl teilnehmen. Wenn einer zeitweise vom Abendmahl ausgeschlossen sei, so fehle ihm deswegen die „spiritualis consolatio“ nicht; wenn er im Glauben Buße tue, so esse er wahrhaft das Fleisch, wisse, daß ihm die Verheißung wegen des Ausschlusses vom Abendmahl nicht geraubt werde und werde gerne gerade durch Demut ein neuer Mensch. So diene wie die „eucharistia“ ebenso die „excommunicatio“ der Gemeinschaft, der Liebe und der Heiligkeit der Kirche. Gewiß seien wir alle Sünder, aber es dürfe nicht wegen öffentlicher Laster die Kirche in schlechten Ruf kommen. Beim Bann gehe es keineswegs um die Strafe, sondern um die Besserung des Lebens. Siebzigmal siebenmal dürfe einer sündigen; wenn er als neuer Mensch hervorgehe, dann werde er wieder aufgenommen. Haller möge darauf bedacht sein, daß die Kirchen in erster Linie Christo nachfolgten; seien sie einander benachbart, dann wäre es auch gut, wenn sie „in ceremoniis et constitutionibus“ nicht allzusehr voneinander abwichen. „Vale semper felix, salvique sint symmystae, ac indies magis ac magis nobiscum et ubique crescat gloria Domini nostri Jesu Christi[1]!“

3.

Wie schon früher sowohl die Prädikanten als die staatlichen Behörden das Täufertum bekämpft hatten, so taten sie es nicht minder nach der Durchführung der Reformation. Ja, der Kampf wurde nun, da die Lage geklärt war und sich Prädikanten und Obrigkeit zu der gemeinsamen Aufgabe, eine einheitliche Kirche und ein einheitliches christliches Gemeinwesen aufzubauen, zusammenfanden, noch viel folgerichtiger und durchgreifender aufgenommen[2].

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 925a.

[2] Die Bekämpfung der Täufer durch den Staat geschah zum Teil aus staatlichen

So kündigt denn gleich die Reformationsordnung dem Täufertum aufs entschiedenste den Kampf an. Und zwar werden die Täufer als Verächter des heiligen Sakraments der Taufe und als Rottengeister, die in „dorechtigem wahn wider die warheit gǒttlicher schrifft" befangen seien, einerseits mit dem Bann bedroht, andrerseits mit schweren staatlichen Strafen: wer zum erstenmal aufgegriffen wird, soll gefangengesetzt und bei „mûsz und brot" so lange gefangengehalten werden, bis er seinen Irrtum bekennt und ihn öffentlich widerruft; wer dagegen nicht widerruft, soll bis zu seinem Lebensende im Gefängnis verbleiben; wer endlich widerruft und rückfällig wird, soll als Ehrloser und Meineidiger „on alle gnad mit dem schwert vom leben zům tod" gerichtet werden[1].

Allerdings erst gegen Ende des Jahres 1529 wird der schauerliche Kampf gegen das Täufertum zielbewußt aufgenommen[2].

Die Einleitung geschah durch ein neues Täufergespräch zwischen Pfarrern und Täufern. Im Dezember 1529 wurde bei Uli Madlinger in Häfelfingen in der Basler Landschaft eine Versammlung von etwa dreißig Täufern entdeckt und zum großen Teil gefangengenommen. Beim Verhör sagten die Leute unter anderm aus, daß „unsere predicanten unns verfuerend zu abgrundt der hellen". Da beschloß der Rat, am 29. Dezember die führenden Köpfe des gefangenen Gemeindleins, neun oder elf an der Zahl, mit den Stadtpfarrern vor versammeltem Rat „mit offenen rathsthuren" diskutieren zu lassen.

Über das Gespräch sind zwei Berichte auf uns gekommen.

Der eine ist enthalten in einem Schreiben, das Bürgermeister Adelberg Meyer am 4. Januar 1530 an die Regierung von Solothurn — einige Teilnehmer der Häfelfinger Versammlung waren auf das Gebiet von Solothurn entkommen — richtete. Danach haben zunächst die Prädikanten „die substantz christenlicher evangelischer leer unnd lebenns ... so richlichen dargethon, das alle touffere nit alein nutzit daran straffen, sonnder solches christenlich erkennen müssen". Immerhin wendeten sie ein, „das die predicanten die oberkeyten liessend christen sin"; sie, die Täufer, hielten

---

Notwendigkeiten, aber in viel größerem Maße noch aus der Verantwortung heraus, die die christliche Obrigkeit der Verwirklichung des „regnum Christi" gegenüber zu haben glaubte (vgl. oben S. 520, Anm. 3). So konnte sich auch Oek. mehr oder weniger unbedenklich — er hat immerhin einmal einen zum Tode verurteilten Täufer freigebeten (vgl. unten S. 530 f.) — in diese Bekämpfung der Täufer durch den Staat einschalten.

[1] Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 473, S. 394 u. 401 ff.; in den frühern Täufermandaten war die Todesstrafe nicht ausdrücklich genannt gewesen; es hatte nur geheißen, man wolle die Täufer, die von ihrer Irrung nicht abstehen, gefangensetzen und an Leib und Gut hart strafen (Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 67).

[2] Vgl. dazu 1. Paul Burckhardt: Die Basler Täufer, 1898, S. 28 ff.; 2. Karl Gauss: Geschichte der Landschaft Basel und des Kantons Basellandschaft; 1. Bd., 1932, S. 489.

dafür, daß „dhein christ dhein oberer noch die oberkeyt christen sin möchte; außerdem behaupteten sie, daß sie die Gehorsamspflicht der Obrigkeit gegenüber, den Eid, das Alte Testament und die Kindertaufe ablehnen müßten. „Dargegen aber unsere predicanten mit gottlicher biblischer schrifft nuwen unnd alten testaments inen so tapfer begegnet, das dise touffer irer irtung offentlich bezugt und, Got hab lob, uberwunden, allso das sich me dann gnug offentlich erfunden, das die toufferische sect nutzit anders dann ein eigenrichtige, phariseische glisznery ist, die ir selbs wolgefallt, alles ander verdampt unnd entlich zu mercklichem ungehorsame unnd uffrûr dienet"[1].

Ein zweiter Bericht findet sich in Johann Gasts „De anabaptismi exordio, erroribus, historiis abominandis, confutationibus adiectis libri duo" von 1544. Ihm zufolge war es Oekolampad, der zu Beginn des Gesprächs „fidei Christianae rationem exposuit de articulo ad articulum, symbolum Athanasii et Apostolicum enarrans". Darauf erklärte der Bürgermeister, sie, die Täufer, hätten nun gehört „fidem nostram..., quam totus mundus amplexus, neque discrepat a Christi doctrina, apostolorum concionibus, ab ecclesia catholica"; wenn sie etwas vorzubringen hätten, dann möchten sie es tun. Als niemand sich äußerte, kam der Oberstzunftmeister Marx Heidelin dem Bürgermeister zu Hilfe, indem er einen der Täufer persönlich ansprach: „dic, frater, aliquid ad ea, quae proposita sunt!" Da bekam er zur Antwort: „fratrem te non agnosco", und damit rückten die Täufer weiter heraus mit ihren Einwänden gegen die Obrigkeit, die Kindertaufe und den Eid. Darauf antwortete Oekolampad, indem er darlegte, daß diese Stellen einen andern Sinn hätten, und sich dabei auf „omnium seculorum scriptores, ecclesiasticos doctores" und den „ecclesiae catholicae consensus" berief; schließlich soll er gesagt haben: „boni viri, scripturae tropos non intelligitis, illotis manibus scripturam tractatis". Da rief ihm einer der Täufer zu, er sei ein Verführer; sie, die Täufer, hätten „verbum Domini purum et inviolabile"; auch rede der Heilige Geist aus ihm; gewiß sei er ungebildet; aber die menschliche Weisheit sei voll von Ränken, und er habe sie seit seiner Jugend gehaßt; früher sei er in Sünden versunken gewesen, aber niemand habe ihn deswegen gestraft; jetzt aber, da er ein neues Leben führe, werde er in den Kerker geworfen; „en satanae dolum!" Der Mann wurde zum Schweigen gebracht und das Gespräch zum Zwecke des Mittagessens unterbrochen. Als es um ein Uhr nachmittags wieder aufgenommen wurde, suchte einer der Täufer zu zeigen, daß das Wort des Apostels von der Obrigkeit den „magistratus spiritualis", nicht den „magistratus carnalis" meine. Als Oekolampad ihm entgegenhielt, das könne er aus der ganzen Bibel nicht belegen, erwiderte der Täufer, er, Oekolampad,

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 713; der genaue Wortlaut wird im 4. Bd. der Basler Ref.-Akten abgedruckt werden.

solle die Bibel durchforschen; er nähre sich ja von kirchlichen Pfründen und habe darum Zeit dazu, während er, der Täufer, nach dem Worte des Apostels von seiner Hände Arbeit lebe. Darauf erhob sich ein großes Gelächter. „Non est ridendi tempus, o clarissimi viri“, rief Oekolampad; er könne aus der Schrift beweisen, daß er aus dem Kirchengut leben dürfe; jene dagegen seien Aufrührer; man solle beten „pro Christi gloria stabilienda, et ut Dominus illorum perversorum hominum corda emolliat, luce veritatis illuminet ad cognitionemque errorum perducat!“ Im übrigen zog sich das Gespräch hin, bis es bei Einbruch der Dunkelheit abgebrochen wurde[1].

Der Erfolg war, daß vier von den gefangenen Täufern sich zum Widerruf bereit erklärten. Diesen Widerruf hatten sie zunächst in feierlicher Ratssitzung zu leisten: sie bekännten, daß der allmächtige Gott sie um ihrer Sünden willen mit großer Blindheit geschlagen habe, so daß sie die verführerische Irrung der Taufbrüder angenommen hätten, daß Gott aber auch so viel Gnade an ihnen getan habe, daß sie auf Veranlassung eines ehrsamen Rates, der christlichen Obrigkeit, „durch die getrüwen diener des göttlichen worts in der statt in offenem christlichen gespräch mit heiliger biblischer geschrifft des Nüwen und Alten Testaments“ in der Wahrheit unterrichtet und überwunden worden seien; so stünden sie nun hier, bekännten ihren Irrtum und bezeugten, daß sie der verführerischen Lehre und Sekte der Taufbrüder gänzlich müßig gehen, dagegen treulich bleiben wollten „bi gemeiner cristenlichen kilchen in hörung des heiligen wort Gottes, mit bruch der heiligen sacrament des toufs und gemeinschaft des Herrn nachtmals“, ebenso mit demütigem Gehorsam der christlichen Obrigkeit gegenüber in allen Sachen, die sie zu Äufnung der Ehre Gottes, zur Beschirmung der Witwen und Waisen, zur Handhabung der Gerechtigkeit und zum Schutz des Vaterlandes von ihnen fordern werde. Nachdem sie diesen Widerruf vor dem Rat geleistet hatten, mußten sie ihn am folgenden Sonntag nach der Predigt vor versammelter Gemeinde in der Kirche des Orts, „da ein jeder anheimbsch ist oder die unsern verfüert hat“ wiederholen[2].

Die Mehrzahl der gefangenen Täufer widerrief jedoch nicht. Über sie hätte nun nach den Bestimmungen der Reformationsordnung ewige Gefängnishaft verfügt werden müssen; doch hatte der Rat, nach dem Bericht Gasts, noch einmal ein Einsehen und begnügte sich mit der Landesverweisung[3].

An einem jedoch, der schon mehrfach rückfällig geworden war, vollzog

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 991.

[2] Johannes Strickler: Aktensammlung zur Schweizerischen Reformationsgeschichte, Bd. 5, 1884, S. 14f. (doch mit falschem Datum); einen neuen Abdruck wird der vierte Band der Basler Ref.-Akten bringen.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 991.

er die durch die Reformationsordnung verfügte Todesstrafe: am 12. Januar 1530 wurde auf dem Basler Richtplatz, als erster Märtyrer der Basler Täufer, Hans Lüdin von Bubendorf mit dem Schwerte hingerichtet. Aber gerade dieses Martyrium machte bis weit in die Reihen der Kirchenglieder hinein Eindruck: viele sähen, schreibt Oekolampad an Zwingli, mehr auf die „constantia" als auf die „causa constantiae", mehr auf die „crux" als auf die „causa crucis", als ob die Wahrheit des Glaubens allein durch das Leiden bewiesen werde[1].

Anfang Februar 1530 wurden wiederum drei Todesurteile ausgesprochen. Doch zwei davon verwandelte der Rat in Geldstrafen, und der dritte Verurteilte, Jakob Treyer von Lausen, wurde vollständig begnadigt. An dieser Begnadigung war, wie uns wiederum Johann Gast in seinen „De anabaptismi exordio ... libri duo" berichtet, in wesentlicher Weise Oekolampad beteiligt. Als bereits Richterkollegium und Volksmenge zur Hinrichtung versammelt waren, warf sich der Verurteilte vor den Richtern zu Boden und bat flehentlich um Gnade: er werde der Täuferei entsagen und sein Leben bessern, „ut ecclesiae Basiliensi decus et proximo suo exemplum futurus sit memorabile". Als die Richter unschlüssig waren, was sie auf die Bitte antworten sollten, trat Oekolampad hervor, „pastoris veri officium agens", und wandte sich mit folgenden Worten an die Richter: nach den bestehenden Gesetzen sei ihr Urteil durchaus gerecht, und es liege ihm vollständig fern, irgendwie ihre Amtsgewalt anzutasten; aber er habe dem Verurteilten, als er ihn im Kerker „gratia et consolandi et instruendi" aufgesucht habe, versprochen, für seine Rettung bei den Richtern, wenn er seinen Irrtum widerrufe, Fürbitte einzulegen; das tue er um so lieber, „quum opus sit misericordiae, quemadmodum a Christo servatore nostro in Matthaei evangelio edocti sumus"; auch zur Überwindung des Täufertums sei eine Begnadigung förderlicher als eine Hinrichtung; gewiß schüchtere eine Hinrichtung für den Augenblick ein; aber es setze sich durch sie doch eine Gefahr „in venis atque visceribus ecclesiae" fest; es sei menschlich, zu irren „et praecipue in articulis fidei", und mit wunderbarer Schlauheit täusche der Satan auch die Klügsten und halte sie mit ehernen Fesseln im Irrtum darnieder; wenn aber nun einer seinen Irrtum erkenne und vor der Kirche bekenne, so dürfe man ihm die Barmherzigkeit nicht versagen. In der Tat wurde die Hinrichtung zunächst verschoben, und das Gnadengesuch dem Rate vorgelegt. Und dieser sprach dann tatsächlich die Begnadigung aus. Allerdings hatte der Begnadigte mit den beiden andern, deren Todesstrafe in eine Geldstrafe verwandelt worden war, feierlichen Widerruf zu leisten, und zwar zuerst vor dem Rat, dann im Basler Münster während des sonntäglichen Hauptgottesdienstes und schließlich noch auf der Landschaft[2].

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 717; Corp. ref., Bd. 97, Nr. 958.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 725 u. 991.

Doch weder durch die Hinrichtung Lüdins noch durch die Begnadigung Treyers wurde der Rat der Täuferbewegung Herr. Im Gegenteil, sie schien immer mehr Fuß zu fassen und ganze Gemeinden des Baselgebietes zu ergreifen. Da beschlossen am 23. Nov. 1530 die Ratsherren „umb erhaltung gothlicher eeren, ouch umb heil willen irer underthanen, damit die von genanten teuffern mit irer faltschen leer nit so jemerlich verfůrt, an lib unnd seel verderpt, sonder vil me by dem puren, reynen wort Gottes, wie das durch die verordneten diener des ewangely zů statt und lant trulich verkundet, pliben", ein neues Verfahren gegen die Täufer; wer zum erstenmal aufgegriffen wird, wird, falls er widerruft, begnadigt, falls er hartnäckig ist, verbannt; rückfällige Begnadigte oder zurückkehrende Verbannte werden geschwemmt und des Landes verwiesen; zeigen sich die Geschwemmten noch einmal, so sollen sie ohne Gnade an dem Ort, wo man sie findet, ertränkt werden[1].

Und nun setzt der furchtbare Vernichtungskampf ein: am 16. Januar 1531 fand die erste Schwemmung im Rhein statt; bald darauf wurden Hans Madlinger und Uli Schmidt bei Läufelfingen geschwemmt, „während das zuschauende Volk laut sein Mitleiden mit den Gestraften kundgab"[2]; weil Hans Madlinger sich der Verbannung widersetzte, erlitt er am 10. Februar 1531 beim Homburger Schloß in einem Bach den Tod der Ertränkung; mit ihm wurde Peter Linggenscher aus Rümlingen ertränkt, sein Bruder Uli Madlinger und andere geschwemmt; mindestens neunmal bis in den Mai hinein wurde der Nachrichter in die Ämter gesandt, um die Schwemmung vorzunehmen; auch an Frauen, z. B. der siebzehnjährigen Anna Hüdeli, wurde die Strafe vollzogen. Schon am 29. März 1531 schrieb Oekolampad an Konrad Sam in Ulm: „catabaptistis fere nihil refugii superest"[3]. Wohl mußte im Oktober 1531 noch eine neue Schwemmung vorgenommen werden. Aber im wesentlichen wurde in der Tat in den ersten Monaten des Jahres 1531 der Basler Täuferbewegung das Rückgrat gebrochen.

Kurz nach Erlaß des neuen Täufergesetzes hatte der Rat die Kirchenzucht in Basel eingeführt, und wie bereits in der Reformationsordnung auch die Täufer als bannwürdig bezeichnet worden waren, so nannte Oekolampad in dem Schema, das er für die Bannherren aufstellte, unter denen, die „bey dem ersten gebott" zu verwarnen, zu strafen und zu bannen seien, ebenfalls die Täufer[4].

Doch hören wir nichts davon, daß das System des Kirchenbannes tatsächlich in den Vernichtungskampf gegen das Täufertum eingeschaltet worden wäre. Einzig der schon zweimal genannte Brief Oekolampads

[1] Den Text wird der vierte Band der Basler Ref.-Akten bringen.
[2] Ganss a. a. O., S. 495.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 836.
[4] Siehe oben S. 522.

an Konrad Sam vom 29. März 1531 scheint einen Zusammenhang zwischen der Handhabung des Bannes und der Niederwerfung des Täufertums anzudeuten: mit dem „negocium excommunicationis" stehe es gut; es würden die besten Früchte gezeitigt; die Warnungen hätten ausgezeichneten Erfolg; „catabaptistis fere nihil refugii superest; ecclesia iterum in aliqua autoritate haberi incipit, offendicula paulatim extirpantur"[1].

Dagegen taten die Pfarrer auch in diesem Endkampfe gegen das Täufertum das Ihre, die Täufer von ihrem täuferischen Glauben abzubringen. Abgesehen davon, daß sie in ihren regelmäßigen Predigten immer wieder auf die Sache zu sprechen kamen[2], übernahmen sie gelegentlich auch besondere Missionen.

Als z. B. im Februar 1531 die beiden Ratsherren Bastian Krug und Konrad Schnitt — Konrad Schnitt war zugleich Bannherr des Münsters — ins Homburger Amt reisten, um die nötigen Maßregeln an Ort und Stelle zu ergreifen, hatten sie die beiden Diakone Oekolampads, Johannes Gast und Hieronymus Bothanus, bei sich, damit diese die Täufer von der Schrift her ihres Irrtums überführten. Aber die Ratsboten mußten sich von den Täufern sagen lassen, sie hätten diese Herren, die wohl mit des Papstes Öl, aber nicht mit dem Heiligen Geist gesalbt seien, vergebens mitgebracht[3].

Nicht lange danach, noch während die Exekutionen im obern Baselgebiet andauerten, Ende April und Anfang Mai 1531, unternahm Oekolampad in Begleitung des ebengenannten Ratsherrn Konrad Schnitt eine große Visitation durch die ganze Landschaft[4]. Wohl war diese Visitation schon an der Frühjahrssynode von 1529 von den Pfarrern der Landschaft gefordert worden[5]; und so trug sie auch durchaus einen allgemeinen Charakter; Johann Gast berichtet in seinem Tagebuch darüber: „doctor Oecolampadius visitat ecclesias provinciales, rationem fidei exigens cum a pastoribus tum auditoribus, cupiens in fide Christi omnes optime confirmari; et, si quid scrupuli resideat in cuiusquam conscientia, id verbi Dei propositis testimoniis eximere conatur[6]." Doch dürfte es nicht zufällig sein, daß diese Visitation gerade in die Zeit des Großkampfes gegen das Täufertum verlegt wurde. Jedenfalls benützte der Reformator auch die Gelegenheit dieser Visitationsreise, mit aller Schärfe vor den Irrtümern des Täufertums zu warnen, bekam dafür aber auch Proben der ungeheuren Erregung der Bevölkerung zu kosten. In Sissach wurde seinetwegen nächtlicherweile das Pfarrhaus beschmiert, und in Läufelfingen fiel ihm während der Predigt

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 836.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 908, 915.
[3] Paul Burckhardt a. a. O., S. 82.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 855.
[5] Siehe oben S. 501.
[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 845.

ein Täufer ins Wort mit dem Ruf: „cur fertis, fratres et sorores, tamdiu papisticum animal, chrismate diaboli unctum?; ... eiicite eum ex templo cum sua doctrina, quae verbo Domini omnibus modis pugnat“; Oekolampad antwortete, er stehe hier vor dem Angesichte Gottes, gesandt von dem ehrsamen Rat; ein Tumult sei nicht am Platze; man wolle ruhig miteinander reden; wenn er Irrtümer vortrage, sollten sie ihn überführen; schließlich gelang es dem ratsherrlichen Begleiter Oekolampads, das Volk zu beruhigen[1].

4

Neben den Täufern hatte die Reformationsordnung vor allem auch die Ketzer mit schweren kirchlichen wie staatlichen Strafen bedroht. Im Abschnitt über den Bann werden als bannwürdig in erster Linie genannt: „die offentliche abgǒtterer, zouberer, gottslåsterer, durchåchter des wort Gottes und der heyligen sacrament des touffs und des Herren nachtmals“, und in demjenigen über die Bestrafung der Laster heißt es — wiederum an erster Stelle —: wer etwas glaube, lehre oder predige, das dem Apostolikum entgegen sei, oder wer die Gottheit oder Menschheit Christi Jesu verleugne oder schmähe oder das Verdienst seines Leidens und Sterbens vernichte oder schmälere und sich mit dem göttlichen Wort von seinem Irrtum nicht abweisen lasse, der werde an Leib, Leben und Gut gestraft werden; schwere Strafen sollten ferner die treffen, die „das heylig wort Gottes, in biblischer gschrifft begriffen, die heyligen sacrament des touffs unnd des Herren nachtmals verachtend oder verspottend[2].“ Ebenso bezeichnet das Schema Oekolampads für die Bannherren die Ketzerei als bannwürdige Sünde[3].

Daß der Rat tatsächlich auch den Kampf gegen die Ketzerei in aller Schärfe aufnahm, zeigen die beiden Fälle des Johannes Herbster und des Konrad in der Gassen.

Der Maler Hans Herbster — er ist vor allem durch seine Beziehungen zu den Brüdern Ambrosius und Hans Holbein bekannt — hatte die Ansicht vertreten, „das die christen gar dhein sacrament sollend haben“, und hatte darum das Nachtmahl „ein gröwel unnd betrugery“ genannt. Deswegen wurde er ins Gefängnis geworfen und erst freigelassen, als er versprach, Widerruf zu leisten. Am 10. Juli 1530 leistete er ihn im Mittagsgottesdienst — wohl des Münsters — folgendermaßen: Gott habe ihn seines großen Fürwitzes wegen mit solcher Blindheit geschlagen, daß er von der Heiligen Schrift abgetreten sei, irrtümliche Behauptungen über das Nachtmahl des Herrn aufgestellt und sich von dessen Gemeinschaft ferngehalten habe;

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 851 u. 991.
[2] Vgl. oben S. 483 u. 486.
[3] Vgl. oben S. 522.

aber nun habe ihm Gott die Gnade erwiesen, auf „vatterliche anschickung eins ersamen raths der statt Basel“ „durch die getruwen diener des gottlichen worts obgemelter irtung mit helger biblischer schrifft bezugt unnd uberwunden“ zu werden; so stehe er nun hier, widerrufe seinen Irrtum und bekenne, daß jeder Christ, der mit wahrhaftigem Herzen glaube, Jesus Christus sei das Brot des Lebens, sich des Herren Nachtmahls, „söllichs in siner gedechtnis Gott zu eeren, sinem nechsten zur besserung mit warhafftiger dancksagung ze niessen“, nicht nur nicht schämen, sondern es „mit grossem ifer unnd ernst, mit hertzlicher verkundung des Herren tods pruchen unnd uben werde“[1].

Schlimmer war der Fall des aus der Gegend von Heilbronn stammenden Konrad in der Gassen. Vor Gericht bekannte er, vom Neuen Testament abgefallen zu sein und ihm keinen Glauben mehr zu schenken; insbesondere könne er nicht glauben, daß Christus Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch sei; ferner sei er der Ansicht, daß das Beten mit dem Munde keinen Nutzen, vielmehr großen Schaden bringe; als man ihn darauf hinwies, daß Christus am Ölberg auch gebetet habe, antwortete er: „wer es sagenn könne, die junger habenn doch geschlaffenn“; weiter gestand er, daß nach seiner Ansicht die Jungfrau Maria Jesum Christum nicht unter dem Herzen getragen habe; überhaupt sei das Evangelium unsicher; denn in der Erzählung von der Hochzeit zu Kana heiße es von den Krügen nur unbestimmt, sie hätten drei oder vier [!!] Maß gefaßt; deswegen könne er dem ganzen Evangelium keinen Glauben schenken. Das Gerichtsprotokoll fügt in einem Nachsatz hinzu: „Diser Conrat ist uff den XI. Augusti anno etc. XXX. mit dem schwert gerichtet, sin kopff uff ein stangen gesteckt, sin corpell verbrent worden.“ Und der Chronist Fridolin Ryff weiß zu berichten, der Mann habe vor seinem Ende seinen Irrtum bekannt und männiglich gebeten, ihm Gott um Verzeihung und Gnade bitten zu helfen[2].

Es ist anzunehmen, daß sowohl bei der Rückgewinnung Herbsters als bei den Verhandlungen mit Konrad in der Gassen auch Oekolampad beteiligt war. Doch wissen wir nichts darüber.

Dagegen spielt er in einem dritten Fall von Ketzerei, in dem Falle Michael Servets, offenkundig eine wesentliche Rolle.

Im Hochsommer 1530, also gerade etwa in der Zeit der Hinrichtung Konrads, dürfte Michael Servet von Lyon her in Basel eingetroffen sein und sich etwa die nächsten zehn Monate dort aufgehalten haben[3]. Was

---

[1] Vgl. Paul Burckhardt a. a. O., S. 49f., sowie Basler Ref.-Akten, Bd. 4.

[2] Vgl. Peter Ochs: Geschichte der Stadt und Landschaft Basel, Bd. 6, 1821, S. 28f.; Paul Burckhardt a. a. O., S. 50f.; Basler Ref.-Akten, Bd. 4; Basler Chroniken, Bd. 1, S. 112; Ryff sagt über die Hinrichtung: „wart also uff obgemelten tag verbrent, doch im gnod bewisen und im zum ersten das houpt abgenumen und dornoch verbrend.“

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 765 u. 895.

ihn nach Basel führte, ist nicht ersichtlich. Doch stand er, wie es scheint, von Anfang an mit Oekolampad in regem Austausch: „a Basle ... il demora avec Oecolampadius longtems", heißt es im Protokoll des Genfer Prozesses vom 23. August 1553[1].

Bereits an der Zürcher Theologenkonferenz vom September 1530 berichtete der Basler Reformator, wenn wir wenigstens einem Berichte Bullingers aus dem Jahre 1575 glauben dürfen, über den unheimlichen Fremdling: daß er „ymmerdar mit grülichen fragen kåme, in grôszlich beschwårte und ûbte und arianisch were" und sich nicht belehren lassen wolle; „so stoltz, vermåssen und zangksüchtig ist er, dasz alles nüt an im beschüszt"[2].

Als im Oktober darauf Butzer durch Basel reiste, scheint er auch Servet kennengelernt und einen nicht übeln Eindruck von seinen Bemühungen um ein neues Verständnis der Heiligen Schrift erhalten zu haben; von Oekolampad dagegen fand er, daß er wie in der Forderung des Kirchenbannes so auch in der Beurteilung Servets zu streng sei. Jedenfalls verteidigt sich Oekolampad in einem Brief an Butzer vom 25. Oktober 1530 gegen derlei Anschuldigungen: „in causa excommunicationis" müsse er der Kirche unbedingt ihr Recht wahren, und er halte es durchaus für seine Aufgabe, denen, die der gesunden Lehre widerstrebten, entgegenzutreten: warum solle er auf denjenigen hören, der leugne, „filium vel coaetaneum vel consubstantialem Patri", und dafür ihn, Oekolampad, für blasphemisch erkläre[3]?

Ausführlicher äußert sich Oekolampad in zwei Briefen an Servet selbst[4].

Servet, führt er im ersten Brief aus, beklage sich, er, Oekolampad, sei ihm „molestus et durus"; mit noch größerem Recht könnte er, Oekolampad, diese Anklage erheben. Weil er nicht unbedingte Geduld an den Tag lege, da er zu seinem Schmerz sehe, daß Jesus Christus verunehrt werde, so werfe ihm Servet vor, er handle unchristlich: „in aliis mansuetus ero; in blasphemiis, quae in Christum, non item". Doch wolle er noch einmal seinen Glauben darlegen, nicht in der Hoffnung, einem Spitzfindigen und Streitsüchtigen Genüge zu tun, sondern damit sich Servet nicht ständig in eitler Weise rühme. Er, Servet, leugne, daß zwei Naturen in einer Person seien. Er, Oekolampad, erwidere darauf mit Joh. 1, 14: „das Wort ward Fleisch"; Wort und Fleisch würden einer Person zugeschrieben, und doch seien die

---

1 Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 1010.

2 Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 774 u. 1024.

3 Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 793; vgl. oben S. 517 f.

4 Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 765 u. 766; die genauen Umstände, unter denen diese Briefe geschrieben wurden, sind nicht bekannt; Servet scheint sogar im Genfer Prozeß vom August 1553 behauptet zu haben, sie seien ihm bisher nicht zu Gesicht gekommen; jedenfalls sagt er aus, Oek. sei zunächst seiner Meinung gewesen; in der Folge habe er dann allerdings eine andere Stellung bezogen (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 1010).

Natur des Wortes und die Natur des Fleisches voneinander verschieden. Er, Servet, sage, der Sohn werde nur deswegen Wort genannt, damit man nicht glaube, die Person des Wortes sei vom Sohne — als dem Menschen, wie Servet meine — verschieden. Damit tue er aber den Vätern unrecht; denn sie hätten den Sohn deshalb Wort genannt, weil er die ganze Natur des Vaters in sich habe. Für Servet sei das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater identisch mit der Erzeugung des Fleisches. Er, Oekolampad, wisse dagegen, „verbi prolationem ab initio fuisse et semper esse apud Deum"; die Erzeugung des Fleisches dagegen sei etwas anderes; sie habe in der Zeit begonnen, wie die Welt selbst. Servet behaupte, in den prophetischen Schriften werde der Sohn Gottes immer als ein künftiger verkündet. Aber damit hätten sie nicht geleugnet, daß er der Sohn Gottes sei. Weiterhin stellt Oekolampad dem Glaubensbekenntnis Servets sein eigenes Glaubensbekenntnis gegenüber: Gott sei seiner Natur nach einfach, aber diese Natur enthalte in sich drei Personen; Wort und Geist seien gleichewig mit dem Vater, und durch den Sohn sei alles geschaffen; unser Herr Jesus Christus sei einer, durch den Heiligen Geist sei er empfangen, aber schon vorher Sohn Gottes gewesen; er sei uns zum Heiland gesetzt und durch seine Fürbitte werde uns vom Vater der Heilige Geist geschenkt. Wenn Servet sage, daß uns der Heilige Geist „per ministerium angelorum" zuteil werde, so habe das einen verdächtigen Geschmack. Für ihn, Oekolampad, und die Seinen gelte, daß der Heilige Geist der Herr der Engel sei und die Engel regiere und sich uns selbst mitteile. So ersehe er, Oekolampad, aus allem, daß Servet weit von ihm entfernt sei und mehr judaisiere, als die „gloria Christi" verkünde.

Im zweiten Brief geht Oekolampad davon aus, daß Servet ihn beschwöre, nicht aus einem „sacramentum" eine „res" zu machen, und bittet dann im Gegenteil Servet, nicht aus einer „res" ein bloßes „sacramentum" zu machen. Solange sich die „incarnatio" noch nicht ereignet gehabt habe, sei sie gewiß ein Geheimnis gewesen; aber die „filiatio" habe immer in Wirklichkeit bestanden, indem das Wort eben die gleiche Ewigkeit wie der Vater besitze und nicht nur „in mysterio verbi absque significatione naturali" vorhanden gewesen sei. Nachdem Oekolampad das mit Zitaten aus Irenäus erhärtet hatte, schließt er: wenn Servet behaupte, er halte fest an dem Bekenntnis, Jesus sei der Sohn Gottes, so müsse er, Oekolampad, ihn ermahnen, „ut fatearis filium Dei consubstantialem et coaeternum propter unionem verbi"; sonst könne er ihn nicht für einen Christen halten.

Mitte Mai 1531 reiste Oekolampad nach Ulm, um dort mit Butzer und Blarer zusammen die Reformation durchzuführen. Etwa zu gleicher Zeit, wie es scheint, verließ auch Servet Basel, begab sich nach Straßburg, trat mit Capito in Verbindung und machte mit seinen Ansichten keinen ge-

ringen Eindruck auf ihn[1]. Außerdem betrieb er bei Johann Setzer in Hagenau die Drucklegung seines längst in aller Stille vorbereiteten Werkes, der „De trinitatis erroribus libri septem“[2].

Als Oekolampad nach Basel zurückkehrte, erschien die Schrift eben auf dem Büchermarkt. Er erfuhr zunächst durch Capito davon und war höchst betroffen. Durch die Veröffentlichung, schrieb er am 18. Juli an Butzer, gerieten sie in den Verdacht, sie seien die Urheber „tantarum blasphemiarum“; und das tue ihm vor allem wegen der „Gallicanarum ecclesiarum et aliarum infirmiuscularum“ leid; Butzer möge das Buch lesen und seine Meinung mitteilen; es wäre wohl gut, den Brand, der zu erwarten sei, im Keime zu ersticken; wenn er, Oekolampad, nicht eben seinen Hiobkommentar beendigen müßte, würde er selbst in der Sache zur Feder greifen; nun aber müsse er diese Aufgabe solchen, die mehr Zeit hätten und geübter seien, überlassen[3]. Unmittelbar darauf bekam er das Buch selbst zu Gesicht und schrieb am 20. Juli an Zwingli, es sei ein „libellus terque quaterque blasphemus ac impius iuxta meam quidem, hoc est: ecclesiasticam sententiam“; allerdings werde es von gewissen Straßburgern — Oekolampad denkt wohl an Capito — gelobt[4].

Zu gleicher Zeit traf Servet selbst wieder in Basel ein und führte einen Ballen mit Exemplaren seines Werkes mit sich, um ihn auf die Lyoner Augustmesse zu senden. Es ist möglich, daß Oekolampad — er wünschte ja nichts weniger, als daß Servets Werk in Frankreich bekannt würde — diese Sendung zu hintertreiben suchte. Jedenfalls wandte sich der Spanier am 21. Juli mit der Bitte an ihn, er möchte ihn doch nicht hindern, die Bücher, die er bei sich habe, auf die Lyoner Messe zu senden; niemandem in der ganzen Welt als ihm, Oekolampad, sei es heilsamer, das Urteil über solche, die nicht verhört worden seien, hinauszuschieben; wenn er es aber für nützlicher halte, daß er, Servet, nicht in Basel bleibe, so wolle er gerne weichen; nur wünsche er nicht als Flüchtling zu gelten; denn er habe ein gutes Gewissen; weiterhin bitte er, daß Oekolampad nicht falsche Gerüchte über ihn ausstreue, indem er sage, Servet behaupte, alle Menschen seien Mörder und niemand dürfe bestraft oder hingerichtet werden; das sei keineswegs seine Meinung; aber es sei eine bedenkliche Sache — Servet hatte in Basel die Enthauptung Konrads in der Gassen und die Ertränkung zweier Täufer miterlebt —, Menschen zu töten, weil sie in irgendeinem Punkte im Verständnis der Heiligen Schrift irrten, da doch selbst die Erwählten in Irrtum geraten könnten[5]. Was Oekolampad in der Angelegenheit

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 1010.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 893, Anm. 4.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 893.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 894; Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1248.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 895.

der nach Lyon bestimmten Büchersendung unternahm, ist unbekannt. Servet dagegen scheint nach Straßburg zurückgekehrt zu sein und bei Capito Wohnung bezogen zu haben[1].

Unterdessen wurde die verhängnisvolle Schrift des Spaniers in Basel öffentlich feilgeboten. Da sistierte der Rat den Verkauf und forderte von Oekolampad ein Gutachten ein. Unverzüglich antwortete der Reformator: „Ich hab es mit flisz durchleszen unnd erfind, das der gůt mann (soll ich inn anders also nennen) die arbeit woll gespart hett"; denn das Büchlein sei sehr unklar, vor allem aber taste es den Grund unseres Glaubens an. Wohl sage Servet, Jesus sei Christus und ein Sohn Gottes, ja auch Gott; aber er leugne doch die Ewigkeit und Konsubstantialität der Sohnschaft und nenne Jesus nur insofern Gottes Sohn, als er vom Heiligen Geist empfangen sei, und als die Gottheit etwas „ubertreffelicher" in ihm gewohnt habe. Gewiß habe Servet im übrigen „etlich nutzlich ding" in sein Büchlein gemischt; „aber der zusatz macht es schedlich". Demnach schlage er, Oekolampad, vor, die Schrift entweder ganz zu unterdrücken oder sie jedenfalls nur denen zu geben, die sie nicht mißbrauchten. Wenn schließlich Servet seine irrige Lehre „mit gschrifften" widerriefe, „wär im als einem menschen sin fall nit so hoch zu schetzen"[2]. In der Tat konfiszierte der Rat die in Basel befindlichen Bestände der Schrift. Doch händigte er dem Markgrafen Ernst von Baden auf sein Begehren ein Exemplar aus, aber nur mit dem ausdrücklichen Bemerken, daß kein Evangelischer, sondern ein Spanier sie geschrieben habe, daß sie nicht in Basel, sondern in Hagenau gedruckt worden sei, und daß man in Basel ihren Inhalt vollständig ablehne[3].

Am 1. August traf sich Oekolampad mit Berchtold Haller in Aarau zur Besprechung der Kirchenzucht[4]. Bei dieser Gelegenheit verlieh der Berner seinem großen Unwillen über die Veröffentlichung von Servets Buch Ausdruck. Am 5. August berichtet Oekolampad darüber an Butzer und fügt hinzu, er möge doch an Luther schreiben, „quod nobis insciis liber alibi excusus sit"; die Schrift müsse unbedingt widerlegt werden, sonst falle ein schlimmes Licht auf die evangelische Kirche; er, Butzer, sei in erster Linie dazu berufen[5]. Am 19. August mahnt Oekolampad Butzer aufs neue: der Aufenthalt Servets in Straßburg werde der Straßburger Kirche, „quae novarum rerum avida", gefährlich sein, auch wenn Servet nicht öffentlich hervortrete; denn er halte sich dort verborgen, nicht um zu lernen, sondern um Gift auszustreuen; im übrigen werde er, Oekolampad, nächstens an

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 914, Anm. 3 u. 5.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 896.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 896, Anm. 4.
[4] Siehe oben S. 526.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 904.

Capito schreiben, daß er seine Eigenheiten lasse und Butzer „in reparanda ecclesia" helfe[1].

Dieser Brief an den alten Freund Capito ging in der Tat ab, aber er wurde nicht gut aufgenommen, sondern mit etwelcher Bitterkeit beantwortet. Da griff Oekolampad am 17. September 1531 aufs neue zur Feder: er habe ihm mit seinem Mahnbrief einen Freundesdienst erweisen wollen; und so sei er auch jetzt noch besorgt wegen der „familiaritas", die er mit den Feinden der Kirche pflege — Capito scheint neben Servet auch noch Schwenckfeld beherbergt zu haben —; sie seien seine Hausgenossen und brächen mit ihm das profane Brot, während sie uns für unwürdig hielten, mit uns das heilige Brot zu brechen; er kenne Capitos Friedensliebe, wisse, wie ihm die „pax ecclesiarum" am Herzen liege; doch was nütze es, wenn er noch so „sanctus, pius, misericors" sei, aber mit seiner Milde der Kirche schade?; es sei eben keine leichte Sache, „si quis communionem nostram abhorret; Christi enim est, nec Christus talem approbat"[2].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 914.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 932. — Obschon alle drei Ketzereien des Hans Herbster, des Konrad in der Gassen und des Michael Servet bannwürdig gewesen wären, hören wir doch nicht, daß auch nur bei einer von ihnen der Bann wirklich in Betracht gezogen oder verhängt worden wäre. Als die Fälle Herbsters und Konrads akut waren, war eben das System des Bannes noch nicht in Funktion gesetzt; und Servet hielt sich nach der Veröffentlichung seiner Schrift — vorher war wohl seine Ketzerei eine verborgene Angelegenheit zwischen ihm und Oekolampad — nur für einige Tage in Basel auf.

Einundzwanzigstes Kapitel

Oekolampads Mitwirkung an der Erneuerung von Universität und Schule

1

Dem Bemühen, dem „regnum Christi" in Basel Geltung zu verschaffen, wollte auch die Erneuerung des ganzen Schulwesens dienen.

Bereits die Reformationsordnung enthielt entscheidende Richtlinien für diese Erneuerung.

In erster Linie begründet sie die theologische Fakultät neu, indem sie bestimmt: „damit aber dester geschickter diener des worts und der kilchen Christi befunden, wôllend wir zwen ordinarios, die heylige schrifft ze lesen, da der ein im newen und der ander im alten testament ein tag umb den anderen arbeiten, verordnen".

Aber auch in bezug auf die andern Fakultäten und das mittlere und niedere Schulwesen wird gleich Wesentliches festgesetzt: „diewyl wir zů verkündung des gôttlichen worts und pflantzung eins fridsamen, christlichen, burgerlichen wesens gelerter leuten notturfftig, wôllend wir mit gôttlicher hilff die schůlen für die jugend, auch unser universitet mit gůten, gelerten schůlmeistern und professoribus, nit allein in Latinischer, sonder auch Griechischer und Hebreischer sprachen dermassen geschicklichen anrichten, dz die jungen und betagten dadurch kunstrich zů christlichen tugenden und fürståndern der gemeynde gepflantzt und gezogen werden môgen."

Bei dieser Neubegründung des Schulwesens war durchaus nicht nur an die kirchliche Bildung im engsten Sinne gedacht, sondern man legte großes Gewicht darauf, auch die humanistische Bildung zu pflegen, allerdings so, daß sie dem Christlich-reformatorischen eingegliedert und dienstbar gemacht sein sollte. Bereits am 28. März 1529 schreibt Oekolampad an Zwingli: es werde nun die Reformationsordnung erlassen; „proximum erit, ut et gymnasium reformemus literarium"[1]. Ähnlich heißt es in einem Brief vom 31. März an Melanchthon: „laborant, ut gymnasium instaurent literaeque bonae cum pietate plantentur[2]." Dasselbe meldet Oekolampad am nämlichen Tage an Simon Grynaeus: bisher sei das „gymnasium literarium" vernachlässigt worden; jetzt seien sie darauf bedacht, es nicht nur zu erneuern, sondern zugleich zu veredeln, „cupientes cum pietate bonas plantari

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 644.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 645.

literas"[1]. Am 1. April sodann — es ist der Tag, an dem die Reformationsordnung erlassen wurde — sendet Oekolampad seinen Amanuensis Konrad Hubert nach Zürich, damit er studiere, wie dort die Dinge geordnet seien: man wolle endlich dem Gerede den Boden entziehen, als ob man in Basel den „bonae artes" feind sei; „scimus enim et nos artes liberales dona esse Dei, quibus boni bene uti possent"[2].

Aus diesen Bemühungen um die Erneuerung der Basler Universität aus der Idee einer mit dem Humanismus gesättigten christlich-reformierten Bildung heraus ist der Entwurf eines Ratserlasses über die Einrichtung der Universität und der Lateinschulen entstanden, der mit größter Wahrscheinlichkeit aus der Feder Oekolampads stammt[3].

„Ad excolenda ingenia", heißt es in der Einleitung, „ad plantandas virtutes, ad fovendam veram religionem adque alia multa bona paranda, quibus respublicae mire iuvantur", seien „academiae probe institutae ac diligenter curatae" von großem Werte; von ihnen her empfingen nämlich die Kirchen Christi ihre „pastores ac doctores", die Fürsten, Städte und Königreiche ihre „consiliarii", „scribae" und „oratores", die Gerichte ihre „iudices", die zu bildende Jugend ihre „paedagogi", die zu heilenden Krankheiten ihre „medici", die Handwerker ihre „architecti". Doch sei bisher in fast allen Disziplinen zum größten Verderben „optimorum ingeniorum" die „sincerior doctrina" teils vernachlässigt, teils gehindert worden, so daß von ernsten „censores" die „gymnasia" sogar als „satanae lupanaria" bezeichnet worden seien. Nun wollten sie, Bürgermeister und Rat, bei der allgemeinen Verbesserung der Zustände in Basel auch auf diesem Gebiete etwas Neues schaffen, und sie riefen daher die „litterarum studiosi" auf, herbeizueilen und den „bonis artibus" obzuliegen.

Darauf folgen einige allgemeine Bestimmungen über die Unentgeltlichkeit des Unterrichts an der Universität und den „scholae triviales", über die Abschaffung der Schmäuse und Geschenke, die bisher bei Promotionen üblich waren, über die Immatrikulationsgebühren und das abzulegende Handgelübde.

Dann kommt die Ordnung der theologischen Fakultät: „In theologia novum et vetus testamentum praelegi volumus, hoc ad Graccam, illud ad Hebraeam veritatem." Diejenigen, die entweder „testimonium diligentiae" oder „dignitatem tituli" erlangen wollen, haben ein „principium lectionis" zu lesen, gelegentlich in deutscher Sprache zu predigen und eine lateinische Rede zu halten sowie auf Grund biblischer Zeugnisse eine These zu verfechten. Daraufhin können sie einen Ausweis erhalten für den Fall, daß sie „vel mittantur vel evocentur in ministerium verbi".

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 646.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 648.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 654.

Weiterhin folgen die grundlegenden Bestimmungen für die juristische und die medizinische Fakultät.

Umfassender sind die Festsetzungen über die artistische Fakultät. Zuerst werden die Aufgaben des Graezisten und des Hebraisten umschrieben. Dem Graezisten wird neben der Behandlung der Grammatik die Lektüre von Demosthenes und Homer zur Pflicht gemacht. Ebenso hat der Hebraist Grammatik zu lesen und daneben zu erklären „aliquot versus bibliae cum examinatione radicum, declinationibus et coniugationibus adiunctis“. Für die Studenten der artistischen Fakultät oder wenigstens für einen Teil von ihnen ist vorausgesetzt, daß sie in einem Konvikt wohnen. Diesem Konvikt stehen drei weitere Dozenten der artistischen Fakultät vor: der eine von ihnen soll über Dialektik und Rhetorik lesen, der andere „historias naturasque rerum ex Aristotele et ex physica doceat“, dem dritten wird die Mathematik und die Musik zugewiesen. Des weitern gehört es zum Pflichtenkreis dieser drei Dozenten, unter anderm darüber zu wachen, daß die Alumnen täglich „exhortationem aliquam in templis audiant“.

Des fernern folgen Bestimmungen über die Lateinschulen. Es sollen deren zwei unterhalten werden, die eine am Münster, die andere zu St. Peter. Jede von ihnen soll aus drei Klassen gebildet sein: in der ersten Klasse sollen behandelt werden die Elemente des Lateins sowie „electiores preces et praecepta novae et veteris legis“, in der zweiten Klasse „declinationes et coniugationes ex Donato et elementa Graeca“, in der dritten Klasse Virgil und Terenz.

Über deutsche Schulen wird nichts verordnet. Aber es wird wenigstens eine Anspielung gemacht, daß solche existieren: in den Lateinschulen solle nur Latein gelehrt werden; „qui vernaculum discere volunt, alibi discant“.

Das ist der wesentliche Inhalt des Entwurfs zu einem Ratserlaß über die Erneuerung der Universität und der Lateinschulen. Allerdings wurde er zunächst nicht zum Beschluß erhoben und in Kraft gesetzt. Aber zusammen mit dem, was bereits in der Reformationsordnung festgelegt war, scheint er doch zur Richtlinie für die Legung wichtiger Grundlagen zur Gesamterneuerung des Basler Schulwesens genommen worden zu sein[1].

2

Was zunächst die Universität betrifft, so wurden an der theologischen Fakultät, wie wir gehört haben, zwei Professuren errichtet, eine neutesta-

[1] Vgl. dazu: 1. Rudolf Thommen: Geschichte der Universität Basel 1532—1632, 1889; 2. Theophil Burckhardt-Biedermann: Die Erneuerung der Universität zu Basel in den Jahren 1529—1539, in: Beiträge zur vaterländischen Geschichte, 14. Bd., Basel 1896, S. 401 ff.

mentliche und eine alttestamentliche. Die Inhaber dieser Professuren sollten ihre Vorlesungen alle Werktage nachmittags um drei Uhr im Münster abhalten, von Tag zu Tag miteinander abwechselnd[1].

Für die eine dieser Professuren war der Inhaber natürlich bereits längst vorhanden und am Werke. Es ist Oekolampad. Er setzte nach der Durchführung der Reformation einfach seine bisherige Lehrtätigkeit fort. Der Straßburger Drucker Matthias Apiarius entwirft davon im September 1534 folgendes Bild: Oekolampad habe täglich um drei Uhr nachmittags vor einem „auditorium frequentissimum" die Stelle eines biblischen Buches, die gerade an der Reihe gewesen sei, in lateinischer Sprache behandelt; zum Schluß habe er dieselbe Stelle vor der Gemeinde, die nach der Vorlesung zusammenzuströmen pflegte — es wurde dazu nach der Reformationsordnung mit einem besondern Glöcklein geläutet —, in deutscher Sprache nochmals ausgelegt[2]. Was den Inhalt von Oekolampads Vorlesungen in der Zeit vom Durchbruch der Reformation an bis zum Frühjahr 1531 betrifft, so läßt sich mit größter Wahrscheinlichkeit sagen, daß er das Buch Hiob, den Hebräerbrief, das Johannesevangelium sowie die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona und Micha erklärte[3].

An dem Vorstehenden sind zwei Dinge auffällig, erstens daß Apiarius berichtet, Oekolampad habe täglich gelesen, und zweitens, daß dieser seine Vorlesungsthemata sowohl aus dem Alten wie aus dem Neuen Testamente wählte, während doch die Reformationsordnung bestimmte, daß jeder Ordinarius nur jeden zweiten Tag lesen, und daß der eine für das Neue und der andere für das Alte Testament da sein solle. Diese Abweichungen von der Reformationsordnung dürften damit zusammenhängen, daß, wie es scheint, der zweite theologische Ordinarius, Pfarrer Paul Phrygio von St. Peter, obschon er bereits im Frühjahr als zweiter theologischer Ordinarius erscheint, seine Vorlesungen erst im Herbst 1530 aufnahm[4]. Von diesem Zeitpunkt an bis ins Frühjahr 1531 las dann Oekolampad tatsächlich nur noch jeden zweiten Tag und behandelte ausschließlich alttestamentliche Bücher[5].

Im Entwurf für den Ratserlaß über Universität und Lateinschulen waren für die theologische Fakultät neben den Vorlesungen auch Disputationen vorgesehen. Und solche Disputationen scheinen nun bereits noch zu Leb-

---

[1] Vgl. dazu: 1. Eberhard Vischer: Die Lehrstühle und der Unterricht an der theologischen Fakultät Basels seit der Reformation, in: Festschrift zur Feier des 450jährigen Bestehens der Universität Basel, 1910, S. 111ff.; 2. Ernst Staehelin: Die Entstehung der evangelisch-theologischen Fakultät in Basel, in: Archiv für Reformationsgeschichte, Ergänzungsband 5 (Schubert-Festschrift), 1929.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 976.

[3] Vgl. unten Kap. 22.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 644.

[5] Vgl. unten Kap. 22.

zeiten Oekolampads eingeführt worden zu sein. Jedenfalls beruft sich ein Entwurf zu den Universitätsstatuten des Jahres 1539 darauf, daß Oekolampad die Disputationen hoch gewertet habe und deshalb „am sampstag nit gelesen, das die helfer und ander köndend disputieren"[1].

Außer auf die beiden theologischen Professuren legte die Reformationsordnung aber auch, da die Beherrschung des Griechischen und des Hebräischen für die Arbeit der reformatorischen Theologie unentbehrlich war, besonderes Gewicht auf die beiden artistischen Professuren für griechische und hebräische Sprache. So wurden denn auch sie nach der Durchführung der Reformation sofort besetzt.

Bereits am 31. März 1529 leitete Oekolampad die Berufungsverhandlungen mit dem Gräzisten Simon Grynaeus in Heidelberg ein; am 8. Mai wurde Grynaeus förmlich vom Rate berufen; am 2. Juni weilt er schon in Basel, von Oekolampad beherbergt, und nimmt unverzüglich eine Vorlesung über die Rhetorik des Aristoteles auf[2].

In der gleichen Sitzung vom 8. Mai, in der Grynaeus in die Griechischprofessur berufen wurde, übertrug der Rat die Hebräischprofessur an Bonifacius Wolfhardt in Straßburg, den ehemaligen Helfer Oekolampads zu St. Martin. Wolfhardt kam in der Tat nach Basel, um die Lage in Augenschein zu nehmen. Doch konnte er sich nicht entschließen, den Ruf anzunehmen. Am 2. Juni schrieb Oekolampad an Butzer: „Bonifatium vobis remittimus, non quod illum aspernemur . . .; sed erat, quare spiritum eius gravare noluimus[3]." An seine Stelle trat innerhalb kurzer Frist ein anderer ehemaliger Basler Theologe, der damals im Barfüßerkloster von Worms weilende Sebastian Münster; am 3. Juli kann Oekolampad an Zwingli schreiben: „Munsterum expectamus Hebraica traditurum[4].

Neben diesen neuen Dozenten wirkte in der artistischen Fakultät außerdem der Latinist Alban zum Tor weiter[5]. Ebenso setzte in der juristischen Fakultät Bonifacius Amerbach und in der medizinischen Oswald Bär seine Lehrtätigkeit fort[6]. So darf am 8. August 1529 Oekolampad an Butzer melden: „qui doceri volunt, sat lectionum habebunt; etiam in hac re nimietas cum vitiosa tum damnosa est[7]."

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 905.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 646, 649, 653, 663, 670, 672, 674.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 662 u. 670.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 674.

[5] Oek. nennt unter den artistischen Dozenten außerdem Johann Sichard (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 681).

[6] Albrecht Burckhardt: Geschichte der medizinischen Fakultät zu Basel 1460—1900, 1917, S. 22 u. 33. — Der Vollständigkeit halber sei angemerkt, daß Oek. im Frühjahr 1527 mitgewirkt hat, Theophrastus Paracelsus eine Lehrtätigkeit an der Basler Universität zu verschaffen; diese Lehrtätigkeit fand jedoch bereits im Februar 1528 wieder ein Ende (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 1021).

[7] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 681.

Vom Mai bis zum Juli 1531 war Oekolampad zur Durchführung der Reformation in Ulm, Memmingen und Biberach abwesend. Zu gleicher Zeit weilte Grynaeus zur Konsultierung von Handschriften in England[1].

Als sie nach Basel zurückgekehrt waren, erhielt der Lehrbetrieb der theologischen Fakultät eine neue Gestalt. Am 31. Juli berichtet Oekolampad darüber an Zwingli, am 5. August an Martin Butzer[2]. Danach wurde je eine Woche lang über das Alte Testament und je eine Woche lang über das Neue Testament gelesen; im alttestamentlichen Zyklus erklärte in jeder Stunde zunächst Münster den Text philologisch, ebenso Grynaeus im neutestamentlichen Zyklus; darauf suchte Oekolampad in lateinischer Sprache sowohl dort wie hier die „mens scripturae" herauszuarbeiten; endlich am Schluß der Stunde legte, wiederum in beiden Zyklen, Paul Phrygio das Schriftwort für weitere Kreise in deutscher Sprache aus. Montag, den 7. August 1531, wurde, nachdem die Hundstagsferien vorüber waren, der alttestamentliche Zyklus mit der Auslegung der Genesis begonnen; acht Tage darauf folgte die Eröffnung des neutestamentlichen Zyklus durch die Inangriffnahme des Matthäusevangeliums[3]. Am 15. September 1531 berichtet der Erasmianer Anselmus Ephorinus über diese letztere Vorlesung dem Meister nach Freiburg: „Grineus ... Matthei evangelium Grece, Oecolampadius Latine, diaconus nescio quis Germanice interpretantur, unicam horulam sic dividentes[4].

3

Auch auf dem Gebiete der mittleren und niederen Schulen geschah wesentliche Erneuerungsarbeit[5].

Aus dem Mittelalter ragte in den Beginn des 16. Jahrhunderts eine stattliche Anzahl von Kloster-, Stift- und Pfarreischulen hinein, die Schulen zu Barfüßern und Predigern, die Schulen am Münster, zu St. Peter und St. Leonhard, die Schulen zu St. Theodor und St. Martin. Diese Schulen waren Lateinschulen, und ihr Wesen war auf den Geist der mittelalterlichen Kirche eingestellt.

Neben diesen Lateinschulen standen aber auch in Basel seit langer Zeit

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 897.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 900 u. 904.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 905 u. 983.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 930.

[5] Vgl. dazu: 1. D. A. Fechter: Geschichte des Schulwesens in Basel bis zum Jahre 1589, 1837; 2. Theophil Burckhardt-Biedermann: Geschichte des Gymnasiums zu Basel, 1889; 3. J. W. Hess: Geschichte des Schulwesens der Landschaft Basel bis 1830, in: Beiträge zur vaterländischen Geschichte, Bd. 14, Basel 1896, S. 123ff.; 4. Rudolf Wackernagel: Geschichte der Stadt Basel, 2. Bd., 2. Teil, 1916, S. 535ff.

deutsche Schulen. Sie trugen vollständig privaten Charakter und wurden meistens für kürzere oder längere Zeit von wandernden Gesellen aufgetan. Von einer solchen deutschen Schule stammen die beiden berühmten Aushängeschilde, die Hans Holbein d. J. im Jahre 1516 geschaffen hat. Sie wenden sich an Bürger und Handwerksgesellen, an Frauen und Jungfrauen, an „junge knaben und meitlein" und laden sie ein, zu kommen, um „dütsch schriben und läsen" zu lernen.

Nun sollte aber auch diese ganze Welt des mittleren und niederen Schulwesens dem Geiste, der am 9. Februar 1529 zum Siege gekommen war, dienstbar gemacht werden. Wir wissen, was die Reformationsordnung darüber bestimmte und was der Entwurf zum Ratserlaß über Universität und Lateinschulen ins Auge faßte. Und rasch ging man an die tatsächliche Neuordnung. Doch ist im einzelnen wenig davon überliefert.

Das Früheste wohl, das wir wissen, ist der etwa vom Mai 1529 stammende Bericht des Schulmeisters der Münsterschule, „das man ime angesagt und befolhen, uff das newe waesen die kinder zuo instituieren unnd sich inen zuo vergleichen, wie es jezt zuo Basell in yebung seye"[1].

Offenkundig ist sodann, daß man die sieben Lateinschulen auf drei reduzierte — der Entwurf hatte sogar nur zwei vorgesehen —, nämlich auf die Schulen am Münster, zu St. Peter und St. Theodor.

Von geradezu epochemachender Bedeutung ist endlich, daß zwei der ehemaligen Lateinschulen in deutsche Schulen, und zwar diejenige zu Barfüßern in eine deutsche Knaben- und diejenige von St. Martin in eine deutsche Mädchenschule verwandelt und in die staatlich-kirchliche Verwaltung eingegliedert wurden. Damit wurde auch in Basel die Reformation zur eigentlichen Begründerin des Volksschulwesens.

Den drei Lateinschulen am Münster, zu St. Peter und St. Theodor wurden drei später weithin bekannt gewordene Männer an die Spitze gestellt: Johannes Oporin, Johannes Sphyraktes und Sixt Birck. Von Oporin und Birck ist überliefert, daß sie in nahen Beziehungen zu Oekolampad standen[2]. Birck wirkte schon als Schulmeister von St. Theodor durch seine Volksschauspiele weit über die Grenzen seiner Schulstube hinaus; so führten im Jahre 1532 die jungen Bürger von Basel die „History von der frommen gottsförchtigen frouwen Susanna" auf und im Jahre 1535 die „Herliche tragedi wider die abgöttery (usz dem propheten Daniel), darinn angezeygt würt, durch was mittel eyn rechte religion inn eynem regiment mög angericht werden"[3]. In einer Ordnung für den Münsterschulmeister aus dem Jahre 1541 wird als erste Amtspflicht genannt, daß er „unsrer heil[igen] religion

[1] Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 585.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 605, 978, 981 u. 1021; zu Sphyraktes vgl. Rudolf Thommen a. a. O., passim.

[3] Emil Ermatinger: Dichtung und Geistesleben der deutschen Schweiz, 1933, S. 192f.

ein mitgläubig glied sein und die jugent zu derselbigen mit erbarem leben und gesunder lehr underrichten und anfüren“ soll[1].

Den Geist der ersten Basler Volksschulen aber erfassen wir in den Gestalten des Johannes Kolroß und des Christoph Wyssgerber.

Johannes Kolroß, aus Hochdorf im Luzernischen stammend, gab 1530 als Lehrmeister der deutschen Schule zu Barfüßern, sein berühmtes „Enchiridion, das ist: handbüchlin tütscher orthographi, hochtütsche spr̊ach artlich ze schryben und l̊asen“ heraus. Das Werkchen ist eine deutsche Grammatik, zugleich aber auch eine Einführung in die Lektüre der deutschen Bibel. In der Vorrede wird ausgeführt: es habe Gott gefallen, die Heilige Schrift dem einfältigen Laien zu Heil und Trost auch in verständlicher, väterlicher Sprache durch den Druck an das Licht kommen zu lassen; dadurch würden nicht wenige gereizt, ihre Kinder, die zu den ursprünglichen Sprachen Heiliger Schrift, dem Hebräischen und Griechischen oder auch zum Latein nicht ganz tauglich seien, in die deutsche Schule und Lehre zu schicken; ja auch etliche Eltern selbst, auch Handwerksgesellen und Jungfrauen bemühten sich, deutsch schreiben und lesen zu lernen, um die Zeit außerhalb ihrer Arbeit in Erlustigung Heiliger Schrift nützlich zu vertreiben; diesem Privatstudium zu helfen, aber auch um den Schulmeistern als Lehrmittel zu dienen, sei dieses Büchlein geschrieben[2]. 1532 trat Kolroß an die Seite Bircks mit einem geistlichen Drama, dem „Schönen spil von fünfferley betrachtnussen, den menschen zůr bůsz reytzende, usz der heyligen geschrifft gezogen“; am Sonntag Quasimodogeniti 1532 wurde es in Basel aufgeführt[3]. Endlich sind von Kolroß „Ein schön geystlich new liede, zů singen, so man zů morgens auffgestanden ist“, eine Umdichtung des 25. Psalms und „Ein schön lied umb verzyhung der sünden“ auf uns gekommen[4].

Christoph Wyssgerber — wir kennen ihn bereits als einen der beiden evangelischen Schreiber der Badener Disputation[5] — stand der deutschen Schule von St. Martin vor. 1538 gab er eine „Kurtze underwiszüng der jugent im Vatterunser, glouben, touff, Herren nachtmal, zehen gebotten“ heraus; dem Katechismus sind angehängt Morgengebete, Abendgebete, Tischgebete, Gebete für besondere Anlässe; unter ihnen befindet sich auch die Offene Beichte Oekolampads: „Ein geb̊att oder offen bycht zů Gott, so d[octor] Johannes Huszschyn, sunst Oecolonpadius [!] genant, vor der

[1] Theophil Burckhardt-Biedermann: Geschichte des Gymnasiums zu Basel, 1889, S. 31.

[2] Johannes Müller: Quellenschriften und Geschichte des deutschsprachlichen Unterrichts bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, 1882, S. 64ff.; Buch der Basler Reformation, S. 222f.

[3] Emil Ermatinger a. a. O., S. 190f.

[4] Philipp Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied, Bd. 3, 1870, S. 86ff.; Buch der Basler Reformation, S. 252f.

[5] Siehe oben S. 337.

predig ze thůn im bruch hat[1]." In der Vorrede führt Wyssgerber aus, er widme dieses Büchlein in erster Linie „miner von Gott unnd christlicher, frommer, erlicher oberkeit empfolchnen jugendt", dann aber auch „alten und jungen gotshertzigen überal im husz, in der kilchen unnd in schůlen"; nicht jedermann sei imstande, die Bibel, die biblischen Gebetbüchlein und die langen Katechismen zu verstehen; darum gebe er hier eine ganz einfache Unterweisung und ein paar kurze Gebete heraus. Weiterhin arbeitete Wyssgerber, wie sein Kollege Kolroß, auch an der Schaffung des evangelischen Kirchenliedes mit; so enthält das Zürcher Gesangbuch von 1560 eine Umdichtung des Weihnachtsliedes: „Resonet in laudibus" aus seiner Feder[2].

4

Wie weit Oekolampad an der Schaffung dieses mittlern und niedern Schulwesens im einzelnen beteiligt war, entzieht sich unsrer Kenntnis. Dagegen sehen wir ihn im letzten Jahre seines Lebens noch darum bemüht, erstens dem Auf- und Ausbau des evangelischen Bildungswesens die nötige finanzielle Grundlage zu sichern, und zweitens die Schaffung öffentlicher Stipendien für Studierende zu erwirken. Beide Bemühungen geschahen im Verein mit den Theologen der übrigen Städte des Christlichen Burgrechts.

An der schon oft genannten Theologenzusammenkunft vom September 1530 verständigten sich Zwingli, Oekolampad, Capito und der Berner Kaspar Megander dahin, ihre Obrigkeiten zu bearbeiten, die geistlichen Güter hauptsächlich zur Errichtung und Ausstattung von Schulen zu verwenden[3]. In der Tat brachte Oekolampad nach seiner Rückkehr dieses Begehren „de scholis instituendis et educandis pueris ecclesiarum stipendio", wie er es nennt, bei Bürgermeister und Oberstzunftmeister vor; und diese unterbreiten es sofort auch dem Rate[4]. Ausführlich kamen dann die Theologen der Städte Zürich, Bern, Basel, Straßburg und St. Gallen, die auf der im Februar 1531 in Basel abgehaltenen Burgrechtstagung versammelt waren, auf die Angelegenheit zurück: zur Erhaltung christlicher Einigkeit und rechtschaffenen Lebens sei es notwendig, daß von den Städten des Christlichen Burgrechts „ein furnemer vlisz unnd ernnst furgewennt werde, die jungen uffzeziechenn unnd zu christennlicher leer ze furderen"; auch sollten alle Städte „die ubung teglicher lection inn gothlicher schrifft unnd sprachenn" einrichten und alle diejenigen, „die der kilchen güter geleben", d. h. die ehemaligen Priester und Mönche, die Renten beziehen, zum Be-

[1] Bibliogr. Nr. 187.
[2] Philipp Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied, Bd. 4, 1874, S. 143.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 774.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 778; Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1096.

suche dieser theologischen Vorlesungen verpflichten, um die nötigen Kräfte zum Aufbau „christennlichs wesenns“ zu erhalten; sollte trotzdem Mangel eintreten — infolge der Abschaffung des Pfründenwesens habe eben der Andrang zum Studium empfindlich nachgelassen —, so wären auf Kosten des Kirchengutes „nebent dem, so not der armen und gmeiner nutz erfordert“, junge Leute auszubilden, damit sie „dann nit allein zum diennst der kilchenn, sonder ouch sunst zu furderung gemeins nutzes hoch diennsthlich sin möchten“; auf diese Weise könnte auch „das uppig lanntgeschrey, so uber die ewangelischen gat, als ob sy der closter unnd kilchenn gůtere zum teil inn iren nutz verwannten und zum teil denen, die nützit darumb thugind, volgenn lassenn, abgestelt“ werden. Die Gesandten der Burgrechtsstädte beschlossen, über diese Begehren der Prädikanten ihre Obrigkeiten zu verständigen[1]. Somit hatte sich der Basler Rat wohl aufs neue mit der Sache zu befassen.

Mehrere der Begehren, die von dieser zweiten Tagung gestellt wurden, waren allerdings in Basel bereits erfüllt: Latein- und Deutschschulen für die Jugend waren eingerichtet; theologische Lektionen wurden gehalten, und auch die ehemaligen Priester und Mönche waren gezwungen, ihnen regelmäßig beizuwohnen. Dagegen war in die Verwendung des Kirchengutes, wie es scheint, das Schulwesen noch nicht einbezogen, und ebenso war die Errichtung staatlicher Stipendien scheinbar noch nicht erfolgt. So dürften vornehmlich diese beiden Punkte den Rat beschäftigt haben.

Was zuerst das Kirchengut betrifft[2], so waren allerdings schon von 1525 an die Klöster an den Rat übergegangen mit der Bestimmung, das Gut zu verwenden „zu lob und ehre Gottes, zu trost der armen und zu nutz und wohlfahrt gemeiner stadt Basel“. Doch scheint dabei zunächst nur an die Bedürfnisse der Kirche, wie Besoldung der Pfarrer, Bestreitung der Kultusbedürfnisse, Unterhalt der Kirchengebäude und Pfarrhäuser sowie an die Fürsorge für die Armen gedacht gewesen zu sein. Nun aber wurde die Forderung erhoben, das Kirchengut neben den bisherigen Bestimmungen auch für das Schulwesen zu verwenden. Schon im September 1530 hatten Bürgermeister und Oberstzunftmeister in Aussicht gestellt, daß der Rat der Sache günstig gesinnt sein werde[3]. Und es ist kaum daran zu zweifeln, daß, spätestens im Anschluß an die Burgrechtstagung vom Februar 1531, im Sinne der Forderung beschlossen wurde. Aber statt daß wir davon hören, daß das Kirchengut von nun an sowohl für die kirchlichen Bedürf-

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 823.

[2] Vgl. dazu: 1. Rudolf Wackernagel: Das Kirchen- und Schulgut des Kantons Basel-Stadt, in: Beiträge zur vaterländischen Geschichte, Bd. 13, Basel 1893, S. 83ff., bes. S. 106ff.; 2. Eduard Schweizer: Das Basler Kirchen- und Schulgut in seiner Entwicklung bis zur Gegenwart, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, Bd. 9, 1910, S. 177ff., bes. S. 200ff.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 778; Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1096.

nisse als für die Armenfürsorge als für das Schulwesen verwendet wurde, vernehmen wir vielmehr, daß seine Verwaltung überhaupt im Argen lag: seit der Durchführung der Reformation sei keine Rechnung „de expensis et acceptis bonis ecclesiasticis" abgelegt worden, und es heiße weit herum, in Basel habe man mit der Reformation nicht „Christi gloriam, sed ecclesiae opulentiam" gesucht[1]. Da brachte Oekolampad die Angelegenheit auf die Kanzel. Am 23. Juli 1531 deutete er das Wort Mk. 13, 14—20 auch auf die, „die das gût, so der kilchen zûgehert, misbruchen", auf die, die das, was „zû erhaltung des worts Gottes, der schûlen und armen dienen solt, nemmen"; niemand wisse, wo es hinkomme[2]. Am 20. August kam er im Anschluß an Mk. 14, 3 auf die Angelegenheit zurück, indem er die „procuratores et curatores ecclesiarum" mit Judas verglich[3]. Darauf wurde er am 24. August mit dem Prediger der Barfüßerkirche und dem Helfer von St. Peter vor den Rat zitiert und zur Nennung der Angeschuldigten aufgefordert; doch antwortete er in Übereinstimmung mit seinen Kollegen, es sei Aufgabe der Pfarrer „hominum peccata accusare ex verbo Dei voce perspicua et clara", aber nicht die Menschen selbst zu verraten; dagegen liege es der Obrigkeit ob, die Fehlbaren festzustellen[4]. Am nächsten Sonntag erhob er seine Anklagen mit unverminderter Schärfe aufs neue: die Angeschuldigten sollten keineswegs böse werden, wenn sie mit Judas verglichen worden seien; im Gegenteil, sie seien noch schlimmer als Judas; als Judas sündigte, sei Christus noch nicht auferstanden gewesen, und er hätte ihm nur wie einem andern Propheten geglaubt; nach der Auferstehung aber habe er das Geld zurückerstattet und Buße getan[5]. Am 10. September endlich rechtfertigte Oekolampad sein Verhalten vor dem Rat mit dem Wort Mk. 14, 18: „amen, dico vobis, quia unus ex vobis me tradet": es gehöre den Prädikanten zu, „laster ze strofen; sigen aber dorumb nitt schuldig, die, so sy strafen, uff des ratts ersûchen anzûzeigen[6]." Die Regelung der ganzen Angelegenheit scheint sich noch lange hingezogen zu haben. Jedenfalls reichen noch im Jahre 1538 die Straßburger Reformatoren Capito und Butzer dem Basler Rat ein Gutachten sein, „wie die kirchengutter wider zu irem recht göttlichen brauch gebracht werden sollen und mögen"[7]. Schließlich ergingen dann die nötigen Bestimmungen, das Kirchengut im wesentlichen zur Unterhaltung der Pfarrer, zur Aeuffnung der Schulen, zur Erhaltung der Armen und zum Kirchenbau zu verwenden.[8]

Ein zweiter Punkt, der durch die vereinigten Theologen der Burgrechts-

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 921, schon im Schema für die Bannherrn von 1530/31, hatte Oek. diejenigen als bannwürdig bezeichnet, „die mit der kirchen-, klöstern- oder allmûsengutern untreuwlich umbgiengen" (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 812).

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 898.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 915.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 917 u. 921.

[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 921, Anm. 1.

[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 926.

[7] Wackernagel a. a. O., S. 107f.; Schweizer a. a. O., S. 200f.

[8] Schweizer a. a. O., S. 204, Anm. 60.

städte dem Basler Rate vorgelegt wurde, war die Schaffung von Stipendien zur Sicherung des akademischen Nachwuchses für Kirche und Staat[1]. Auch in Beziehung auf diesen Punkt gaben Bürgermeister und Oberstzunftmeister bereits im September 1530 günstige Zusicherungen[2]. Einzelheiten über den Gang der Verhandlungen erfahren wir allerdings nicht. Doch am 1. April 1533 war man so weit, der Ratskommission, die über das Kirchen- und Schulwesen gesetzt war, den Auftrag zu erteilen, Studenten aus allen Fakultäten in einem Konvikt zu vereinigen und aus dem Kirchengut ausbilden zu lassen, „damit man sy mit der zyt in göttlichen und bürgerlichen sachen bruchen mege". Und bereits zu Pfingsten 1533 konnte das „Sapienzhaus" mit acht Studenten unter dem Magister Johannes Uebeli in den Räumen des Predigerklosters eröffnet werden.

5

Wie sehr Oekolampad das ganze Schulwesen von der Universität bis zu den Deutschschulen herunter als organisches Glied der Kirche betrachtete, zeigt die Herbstsynode des Jahres 1531. Da waren neben den Pfarrern auch die Professoren und Schulmeister anwesend und wurden, wie wir bereits wissen, vom Reformator dringend aufgerufen, mitzuwirken, daß die Jugend sich von der Lehre Christi nicht abwende, sondern in ihr aufgezogen und unterrichtet werde[3].

Die nämliche Synode scheint auch energische Schritte unternommen zu haben, daß die Reorganisation der Universität endlich zum Abschluß gebracht werde[4]. In der Tat gab der Rat nicht ganz ein Jahr später, am 12. September 1532, in Anbetracht dessen, daß es zur Erhaltung des Wortes Gottes nichts Fruchtbareres und für den gemeinen Nutzen nichts Förderlicheres gebe, als daß die Jugend in guten Künsten und Lehren aufwachse, der Universität eine neue Grundlage, und am 1. November 1532 konnte der Rektor Oswald Bär der Welt die feierliche Wiedereröffnung der ehrwürdigen Anstalt verkünden[5].

Damals weilte allerdings Oekolampad nicht mehr unter den Lebenden. Trotzdem durfte der Basler Professor und Polyhistor Heinrich Pantaleon in der Mitte des Jahrhunderts mit vollem Rechte in die theologische Matrikel eintragen, Oekolampad habe nichts unterlassen, „quo academia reformaretur et in pristinum nitorem restitueretur"[6].

[1] Vgl. dazu: 1. Theophil Burckhardt-Biedermann: Geschichte des Gymnasiums zu Basel, 1889, S. 15ff.; 2. Eberhard Vischer: Das Collegium Alumnorum in Basel, in: Aus fünf Jahrhunderten Schweizerischer Kirchengeschichte (Wernle-Festschr.), 1932, S. 95ff.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 778; Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1096.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 935.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 936.

[5] Rudolf Thommen a. a. O., S. 312 ff.

[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 999.

Zweiundzwanzigstes Kapitel

Vorlesungen und Kommentare

1

Als Ordinarius der Heiligen Schrift legte Oekolampad in der Zeit von der Durchführung der Reformation bis zu seinem Tode das Buch Hiob, den Hebräerbrief, das Johannesevangelium, die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona und Micha, die Genesis und das Matthäusevangelium aus.

Daneben arbeitete er aber auch noch die schon vorher gehaltene Danielvorlesung[1] zu einem Kommentar um. Wir haben zunächst von diesem Danielkommentar zu sprechen.

Bereits am 11. November und 15. Dezember 1528 hatte Oekolampad die Absicht ausgesprochen, seine Danielvorlesung zu veröffentlichen[2]. Die Verwirklichung dieses Planes zog sich allerdings hin, wohl wegen der großen Aufgaben, die nach dem Durchbruch der Reformation an Oekolampad herantraten. Erst am 14. November 1529 hören wir wieder von der Sache: Da schreibt Pfarrer Markus Bertschi an Vadian: „Oecolampadius commentarios meditatur in Danielem[3].“ Im Februar 1530 ist dann der Druck im Gange[4], und die Schlußarbeiten nehmen Oekolampad stark in Anspruch[5]. So erschien das Werk noch im März 1530, und zwar gleich in zwei Ausgaben, bei Johann Bebel und bei Thomas Wolff, unter dem Titel: „In Danielem prophetam Joannis Oecolampadii libri duo, omnigena et abstrusiore cum Hebraeorum tum Graecorum scriptorum doctrina referti.[6]“

In einer umfangreichen „epistola apologetica“[7], in der er, vielleicht in besonderm Hinblick auf den eben nach Augsburg einberufenen Reichstag[8], sein reformatorisches Schaffen und die Erneuerung der Basler Kirche vor der wahren katholischen Kirche gegenüber der römisch-katholischen Kirche verteidigt, widmet Oekolampad seinen Kommentar „ecclesiae Christi ca-

[1] Siehe oben S. 409 f.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 615 u. 619.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 706.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 723.

[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 726.

[6] Bibliogr. Nr. 162 u. 163.

[7] Der Seitentitel bezeichnet die Vorrede als „Ad ecclesiam catholicam epistola apologetica“.

[8] Der Reichstag war am 21. Jan. auf den 8. April einberufen worden; in diesen Zeitraum fällt aber wohl auch die Abfassung dieser Vorrede (vgl. Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 729, Anm. 2, Nr. 730, Anm. 2).

tholicae, matri observandissimae". Nicht mit leeren Händen wolle er ins Haus der „ecclesia, mulierum sanctissima beatissimaque" gehen; da er aber nicht Gold und Silber habe, bringe er diese „in Danielem lucubrationes" dar, um seine Dankbarkeit auszusprechen und zu bezeugen, daß er noch kein ganz degenerierter Sohn sei, wenn er sich auch zu den letzten der Söhne zähle. Auch möchte er sich dem Urteil der „ecclesia Christi catholica", „cuius autoritas divina ..., cuius approbatio summa commendatio, cuius reiectio indubitata condemnatio est", ganz und gar unterworfen haben. Allerdings gäbe es viele, die ihn und andere, denen nichts mehr als das Wachstum der „gloria" der Kirche am Herzen liege, als ihre ärgsten Feinde ausschrien. Aber man wisse, was das für Leute seien, auch die Kirche wisse es. Denn sie strahle im Lichte der Wahrheit, sei bewundernswert ob der „sanctimonia incorruptae religionis", sei gesalbt mit dem unschätzbaren Öl der Liebe, höre die Stimme des Bräutigams und werde von seinem Geiste geleitet, habe eine mütterliche Liebe zu ihren Söhnen, gehe denen, die in Gefahr seien und für sie stritten, mit besonderer Hingebung nach, urteile nicht nach dem Scheine, höre nicht auf die Verleumder, sondern entscheide in voller Sachlichkeit. Wer aber jene seien, habe die Kirche oft erfahren: solche, die ihre Bäuche pflegten, ihre Traditionen verteidigten, vom Wesen der Kirche keine Ahnung hätten, Ansichten, die sie nicht studiert hätten, verdammten, Bücher, die sie nicht verstünden, den Flammen übergäben. Auch jetzt würden sie sich gewiß wider ihn, Oekolampad, erheben; aber er sei überzeugt, daß ihm die Kirche recht geben werde. Es sei doch sicher so, daß nicht alle Konzilien „in Christo" versammelt gewesen seien, und daß auch die rechtmäßig versammelten nicht nur Beschlüsse gefaßt hätten, die mit dem Worte Gottes übereinstimmten. „Christus ... non est, ubi veritas abest; tacet, ubi verbum suum despicitur; abscedit, ubi suis dictis statuuntur contraria." „Intolerabile est christiano, quicquid a Christo abducit." Wenn man einwende, daß so viele Könige und Fürsten und Bischöfe und Theologen nicht geirrt haben könnten, dann sei darauf hinzuweisen, daß die Kirche immer solche gehabt habe, die mit größerm, und solche, die mit kleinerm Urteilsvermögen ausgerüstet gewesen seien; es gehöre zum Ruhme Christi, „per contemptissimos suam potentiam declarare". Was von den Lehren gelte, gelte auch von den Zeremonien. Auch in Beziehung auf die „notae externae" werde gewiß die „ecclesia Christi catholica" die reformatorischen Kirchen als „germanae filiae ecclesiae" anerkennen. Oder ob etwas, was zum Wesen der Kirche gehöre, fehle „si in illis verbum pure annuncietur, si lavacro regenerationis in nomine patris et filii et spiritus sancti lotae sint, si e delicatissima mensa Domini pascantur, si Deum patrem per filium in spiritu sancto invocent, si lapsos resipiscentes venia dignentur, si curam gerant, ut pueri instituantur, aegri visitentur, egentibus subveniatur, nuptiae honestentur?" Gewiß seien keine prächtigen Priester mehr da,

aber um so treuere „ministri". Auch die Sakramente dürfe man den Reformationskirchen nicht absprechen; „an quia aqua est aqua, et panis est panis, quod fateri cogimur, propterea non poterunt sacra maximarum et invisibilium rerum esse symbola; et quia corpus Christi in coelos assumptum dicimus, idcirco . . . gratiae illius participes esse nequimus"? Schließlich könnte man ihm vorwerfen, daß er in seinem Kommentar den römischen König als „pessima omnium bestia" und den Papst als Antichrist, Werkzeug des Drachen und Pseudopropheten bezeichne. Diejenigen, die wahrhaft christliche Könige und Bischöfe seien, würden dadurch nicht betroffen, weil sie ja selbst „ad regnum et ad corpus Christi" gehörten. Dagegen wende er sich mit Daniel gegen diejenigen, die das Volk Gottes bedrückten und die Kirche Christi verfolgten. Die hehren Namen Kaiser Karls, Papst Clemens', König Ferdinands verdunkle er nicht, vielmehr bitte er Gott, sie möchten sich durch ihre „benevolentia in populum Dei", durch ihre „severitas in veros fidei hostes", durch ihre „pietas in Deum" so auszeichnen, daß sie die Laster ihrer verbrecherischen Vorgänger durch ihre Vortrefflichkeiten zudeckten und die Vortrefflichkeiten ihrer guten Vorgänger noch überträfen. Im übrigen könne er das biblische Wort nicht ändern; wer davon getroffen werde, werde getroffen „a spiritu Domini, non a nostra parvitate". Andere Vorwürfe übergehe er im Vertrauen auf die Kirche, der er diene; denn er wisse, daß es ihr Anliegen sei, sie, die Mutter, als echte Tochter sowohl in der „doctrinae puritas" als in der „vitae honestas" widerzuspiegeln und Christo zu gefallen. Und so möchte er sich mit seinem Kommentar auch im Namen der Basler Kirche der Mutterkirche empfohlen haben[1].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 729. — Für das Werk hat Oek. eine Fülle von Kommentatoren und andern Autoren zu Rate gezogen. Wir nennen folgende Gruppen: 1. profane Autoren des Altertums wie Xenophon, Strabo und Josephus, 2. rabbinische Exegeten wie Saadja (10. Jh.; der auch von Oek. ihm zugeschriebene Danielkommentar gehört ihm allerdings nicht zu), Abraham Ibn Esra (12. Jh.) und Levi ben Gerschon (1288—1344); ihre Kommentare fand Oek. ohne Zweifel in der von Jakob ben Chajim bearbeiteten und 1524/25 erschienenen Neuauflage der Venediger Biblia Rabbinica (vgl. dazu: Encyclopaedia Judaica, Bd. 4, Sp. 547 u. 641 ff.); doch kennt er auch einen „liber Nizzachon" (wohl den 1410 geschriebenen, aber erst 1644 gedruckten des Rabbi Lipmann-Mühlhausen aus Prag; vgl. Encyclopaedia Judaica, Bd. 10, Sp. 988 ff.); 3. Exegeten der griechischen Kirche wie Hippolyt, Origenes, Eusebius, Apollinaris, Polychronius, Chrysostomus, Eudoxius, Ammonius; die Kenntnis dieser Männer kann Oek. zu einem wesentlichen Teil nur aus einer Handschrift der Danielkatene des Johannes Drungarios besitzen (vgl. dazu Michael Faulhaber: Die Prophetenkatenen nach römischen Handschriften, 1899; Georg Karo und Hans Lietzmann: Catenarum Graecarum catalogus [Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen; philologisch-historische Klasse aus dem Jahre 1902, S. 348 ff.]; Dictionnaire de la Bible, Supplément, Bd. 1, 1928, Sp. 1156 ff.); 3. Exegeten aus der lateinischen Kirche des Altertums und des Mittelalters wie Hieronymus (aus dessen Danielkommentar kennt Oek. auch die „zeitgeschichtliche" Auslegung des Porphyrius; vgl. dazu MSL, Bd. 25, Sp. 491 ff.; Georg Grützmacher: Hieronymus, Bd. 3, 1908, S. 164 ff.; Barden-

In einem ersten Buch behandelt Oekolampad Dan. 1—6.

Der Zweck des Buches, wird in einer Einleitung ausgeführt, sei, „aeternum gloriosumque Christi regnum“ zu erheben und zu zeigen, wie diesem gegenüber „omnia regna mundi vana, caduca contemptibiliaque“ seien; und wie es die Fürsten dieser Welt für Wasserblasen, den König der Könige aber für unsterblich erkläre, so erweise es alle „sapientia et religio praeter eam, quae Dei est et a Deo approbatur“, als abergläubisch und nichtig. Eine besondere Eigentümlichkeit Daniels sei sodann, daß er die künftigen Ereignisse bis zur Vollendung der Welt aufzeichne und die Zeit, da das „regnum Christi“ zu erwarten sei, ganz genau angebe. Zugleich unterweise er aber auch die Auserwählten Gottes, wie man im hochmütigen Babylon des Antichrists unschuldig leben und sein Wüten durch Geduld, Ausdauer und Glauben überwinden könne. Des weitern dürfe man nicht glauben, daß Daniel, weil, was zeitlich zusammengehöre, nicht zusammen berichtet werde, die Zeitenfolge verwirrt habe; es seien eben zwei Kategorien von Visionen zu unterscheiden, solche, die von den heidnischen Königen geschaut und von Daniel erklärt worden seien, und solche, die Daniel selbst gehabt habe; von den ersten berichte er in Dan. 1—6, von den andern in Dan. 7—12; das habe Hieronymus nicht genügend beachtet. Schließlich gibt Oekolampad einen kurzen Abriß der Heilsgeschichte: es sei wunderbar, wie Gott seine „gloria“ von Stufe zu Stufe weiterführe; in dieser Geschichte habe auch die „amplissima monarchia“ Nebukadnezars ihre Bedeutung; durch ihre Ausdehnung habe sie es ermöglicht, daß die Kunde der wunderbaren Taten Gottes, die durch Daniel geschehen seien, „facile in totum orbem ad veri studiosos“ gedrungen und dadurch die „gloria nominis Dei in omnes populos“ gelangt sei[1].

Den Inhalt von Dan. 1, 1—21 faßt Oekolampad dahin zusammen: Gott habe seine „gloria“, die durch die Zerstörung des Tempels und die Gefangenschaft der Juden ganz darniederzuliegen geschienen habe, wunderbar behauptet, indem er Daniel und seine Genossen mehr als alle Sterblichen mit Weisheit geschmückt habe. Im einzelnen sind folgende Punkte herauszuheben: In der Gestalt Nebukadnezars findet Oekolampad einen doppelten Sinn; einerseits ist er ihm das Vorbild eines guten Fürsten, weil er wisse, daß „regnis conservandis et reipublicae saluti confirmandae“ nichts nützlicher sei als ein „senatus“ weiser und gelehrter Männer, und weil er deshalb

hewer, Bd. 3, S. 623), Augustin, Nikolaus von Lyra, Paul von Burgos, den Verfasser des „Libellus de ritu et moribus Turcorum“; 4. Zeitgenossen wie Petrus Galatinus („De arcanis catholicae veritatis contra obstinatissimam Judaeorum nostrae tempestatis perfidiam“, 1518), Sanctes Pagninus (neue lateinische Bibelübersetzung von 1528; vgl. Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 738), Wilhelm Budaeus, Sebastian Münster, Luther, Butzer, Capito und Bullinger (vgl. dazu unten; über die Beurteilung der Auslegungen Butzers und Capitos vgl. auch Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 612).

[1] Fol. 1f.

von großer „liberalitas in studiosos" sei, allerdings dem Studium zugleich eine weise Grenze der Dauer setze; andrerseits sieht er in Nebukadnezar aber den Typus des Fürsten dieser Welt, der mit den Lockmitteln des eitlen Ruhmes die Auserwählten Gottes zu fangen suche. Das sei auch in der Umnennung der vier Jünglinge abgebildet, von der V. 7 rede: die jüdischen Namen hätten sich auf Gott bezogen; die neuen Namen bezögen sich dagegen auf die Götzen; während die göttliche Weisheit lehre, alles Vertrauen auf Gott zu setzen, blähe die menschliche Weisheit auf; das möchten sich die merken, „qui ex titulis magistrorum doctorumque gloriantur"; damit solle allerdings nicht gesagt sein, daß die Titel abgeschafft werden sollten; es sei vielmehr nötig, „ut inter discipulos doctoresque discrimen sit, et publicae autoritatis testimonio quidam commendentur"; aber man dürfe sein Vertrauen nicht auf die eigene Würde und Kraft setzen. In V. 8 sodann gehe es nicht um die „superstitiosa abstinentia philosophorum et monachorum" im Sinne der Werkgerechtigkeit, sondern um den Gehorsam dem Gesetze Gottes gegenüber; allerdings sei das Weintrinken im Gesetze nicht verboten; doch liege darin, zumal für die Jugend, ein „fomes peccandi"; und darum hätten sich jene Jünglinge auch des Weines enthalten; zugleich wolle uns der Vers vor der „ebrietas spiritualis", vor dem Berauschtsein durch die „philosophia secularis", die vom Tische des „spiritualis Nabuchodonozor, regis superbiae" komme, warnen. V. 17 endlich gibt Oekolampad Gelegenheit, über die Gesichte und Träume zu sprechen: die Traumdeutung sei verboten, wenn man aus den Träumen Dinge begründen wolle, die wider die Schrift seien, wie etwa das Fegefeuer; die Ärzte aber z. B. könnten Wertvolles aus den Träumen der Menschen ersehen, etwa ob einer Choleriker, Phlegmatiker, Melancholiker oder Sanguiniker sei; ebenso könnten für uns alle unsere eigenen Träume „praesentium affectionum nuncii" sein; die prophetischen Träume dagegen seien heutzutage selten[1].

Aus Dan. 2, 1—30 arbeitet Oekolampad hauptsächlich den Gegensatz zwischen der Weisheit der Welt und der Weisheit Gottes heraus. Ein Stück weltlicher Weisheit findet er darin, daß nach V. 4 die Chaldäer, indem sie ihre „nativa lingua" verachten und sich wichtig machen wollen, aramäisch sprechen. Im Anschluß an diese Bemerkung teilt er dann mit, daß auch Christus, wenigstens zum Teil, aramäisch gesprochen habe; das habe Sebastian Münster gründlich dargelegt; ihm seien übrigens „pro singulari in linguis studio" „cum docti omnes, tum maxime theologiae candidati ac professores" zu größtem Dank verpflichtet[2]. Lernten wir in den Magiern die weltliche Weisheit kennen, so trete uns in Daniel die göttliche Weisheit

---

[1] Fol. 2vo ff.

[2] Die beiden wichtigsten Werke Münsters zur Erschließung des Aramäischen sind das „Dictionarium Chaldaicum" und die „Chaldaica grammatica"; beide sind 1527 in Basel erschienen.

entgegen. Sie zeige sich vor allem darin, daß Daniel im Gebete seine Zuflucht zu Gott nehme. Wenn es in V. 21 heiße: „ipse variat tempora et secula, repudiat reges et statuit reges", so gehe daraus hervor, daß Gott keine Regierung auf eine unbeschränkte Dauer einsetze; dennoch hätten die, denen die Herrschaft zugefallen sei, als rechtmäßige Obrigkeit betrachtet zu werden; das gelte etwa für den Fall, daß „ex democratia fiat aristocratia vel monarchia" oder umgekehrt; solche Wechselfälle seien in vielen Staaten fast notwendig gewesen. Neben der Weisheit sei, wie aus V. 23 hervorgehe, besonders wichtig die Tapferkeit; auch die Christen hätten dafür besonders zu danken, „quod non solum acceperunt fidem ad iustitiam, sed etiam fortitudinem et confessionem cum in sacramentis tum in martyriis et christiana vita". In der Erklärung von Dan. 2, 31—43 erfolgt die Deutung der vier Weltreiche auf das babylonische, medisch-persische, mazedonisch-griechische und römische Reich. Die Behauptung Abenezras, daß das vierte Reich das „regnum Ismaelitarum, hoc est: Turcae vel Soldani" sei, lehnt Oekolampad ausdrücklich ab, ebenso die von Porphyrius und Polychronius vertretene Meinung, daß mit dem vierten Reich das Reich der Diadochen gemeint sei. Die Beschreibung des vierten Reiches passe vielmehr vortrefflich auf das „Romanum regnum". Zu dessen Geschichte gehöre auch alles, was sich „post Romanorum monarchiam" abgespielt habe, „etiamsi nunc Graecia, nunc Germania, nunc Persis caput prae aliis extollat nationibus". Das Thema von Dan. 2, 44, 45 sodann ist nach Oekolampad das „regnum Christi". Und zwar sei in doppelter Weise vom „regnum Christi" die Rede, in V. 44 vom „regnum in spiritu", in V. 45 aber vom „regnum in gloria": „illud praeit, hoc sequitur, illud adventu Christi in carnem et in humilitate fuit, hoc adventu eius ad iudicium et in maiestate summa futurum est." Zuerst redet Oekolampad vom „regnum spirituale". Auch dieses Reich sei ewig; „fundata est etenim ecclesia super firmam petram, nullaeque inferorum portae contra illam praevaliturae sunt". Gewiß sei die Kirche noch umkämpft und bedroht, von außen her durch Häretiker, von innen her durch Antichriste, aber sie sei doch immer dagewesen und sei auch jetzt da. Die Behauptung der Täufer, seit der Apostelzeit bis zur Gegenwart habe es überhaupt kein Christentum gegeben, sei überheblich und anmaßend; die Schrift widerspreche dem, indem sie verheiße, daß Christi Reich nicht zerstört werden könne. Es sei eben etwas anderes, zu sagen, es gebe Sünder und Irrende in der Kirche, und zu sagen, die Kirche sei eine Zeitlang überhaupt nicht gewesen. Auch sei das vorläufige „regnum Christi" nicht in diesem Sinne ein „regnum spirituale", daß deswegen „ministerium verbi, scripturae, baptismi coenaeque dominicae ceremoniae" überflüssig seien; „nam et hisce uti voluit Christus usque in diem adventus sui". Von diesem „secundus adventus in gloria" sei aber in V. 45 die Rede. In seiner Erklärung lehnt Oekolampad ausführlich den

Chiliasmus ab. Wie Gott in sechs Tagen die Welt geschaffen und am siebenten geruht habe, so zählten die Chiliasten „sex chiliades ante regnum Christi" und behaupteten, „septimam annorum chiliadem quietissimo regno Christi et populo eius tribuendam"; dann erst finde das allgemeine Gericht und die zweite Auferstehung statt. Aber dieses Zeitschema sei schon durch den wirklichen Ablauf von Zeit und Geschichte widerlegt. Es gebe falsche Propheten der Widertäufer, die behaupteten, sie könnten nicht alles Brot, das gebacken sei, essen, bevor Christus wiederkomme; andere kleideten sich mit ihrer ganzen Familie in weiße Kleider, als ob man innerhalb weniger Monate ins irdische Jerusalem einzugehen hätte. Neben diesem gröbern Chiliasmus gebe es einen feinern, nach dem Christus vor dem Tag des Gerichts wenigstens im Geiste durch die ganze Welt herrschen werde, so daß alle Häresien und Sekten aufgehoben würden und auch ganz Israel in die Kirche eingehe. Diese Meinung entspreche gewiß den Wünschen von uns allen, aber sie sei in der Schrift nicht genügend begründet; auch Röm. 11, 25f. dürfe nicht so verstanden werden, als ob alle Juden gerettet würden; vielmehr bedeute „totus Israel" alle diejenigen, die „ad promissiones Israel pertinent". „Multo magis pium" sei es, „in timore Domini diem adventus praestolari et nequaquam ad impiae gentis conversionem respicere". Auch jetzt sehe man ja keine Fortschritte: Christus werde zwar fast überall mit Eifer verkündet, und es würden gewisse Anstöße beseitigt, aber eine „emendatior vita" sehe man nicht, „impietas impietatem apprehendit, secta sectam trudit". Die Schlußverse von Dan. 2 endlich, V. 46—49, bieten Oekolampad unter anderem Gelegenheit, gegen die Wiedertäufer die „libertas in accipiendis muneribus" zu verteidigen. Viele Gottesmänner des Alten und Neuen Testamentes hätten Gaben entgegengenommen. Was hätten da die Wiedertäufer für Ursache, die „verbi divini praecones" zu verurteilen, wenn sie eine Kleinigkeit zum Unterhalt ihrer selbst und anderer entgegennähmen, und zu fordern, daß die, „qui in verbi ministerio plusquam occupati sunt", nur von der Arbeit ihrer Hände leben sollten[1]?

In der Erklärung von Dan. 3, 1 macht Oekolampad einen langen Exkurs über die Bilder: zunächst schildert er auf Grund von Laktanz, Eusebius und Bullinger[2] die Entstehung des Bilderkultes, und dann begründet er, warum er abzulehnen sei; auch die Behauptung, die Bilder seien „pro scripturis et monumentis" zu halten, könne nicht verfangen; denn ein Ungebildeter könne z. B. nicht unterscheiden, ob ein Bild die Darstellung der „deipara" oder einer „communis mater" sei, und ein Gebildeter bedürfe der Bildsprache nicht; wenn man schon ein Bild brauche, dann mache ein

---

[1] Fol. 13^{vo}ff.

[2] Es handelt sich um die 1529 bei Thomas Wolff in Basel erschienene Schrift Bullingers: „De origine erroris in divorum ac simulachrorum cultu"; vielleicht war sie auf Empfehlung Oek.s gedruckt worden (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 785, Anm. 2).

lebendiges Bild mehr Eindruck als ein totes; oder erinnere nicht ein lebendiges Knäblein viel stärker an Christus als ein totes?; auch könne man durch ein Bild nicht darstellen, daß Christus gerade für mich gestorben sei; das könne nur durch das Wort verkündet werden; auch wäre es nicht richtig, von einer Darstellung Gottes zwar abzusehen, dafür aber Christus abzubilden; Christus sei mit derselben Ehre wie der Vater zu verehren; man dürfe sich nicht nur an seine Menschheit hängen; und schließlich habe er auch diese mit in den Himmel genommen, damit er nicht mehr nach dem Fleisch erkannt werde. In Dan. 3, 3—7 findet Oekolampad die Künste des Satans dargestellt, die Menschen zu verführen: warum die gewaltige Musik und das Gold als „ad mulcenda rigidiora corda; warum der Feuerofen als „ad terrendos humiliores et eos, qui abiectae mentis erant?" Aber von dem Pomp des Satans sei vieles auch in die christliche Kirche eingedrungen, und der Antichrist habe sich dabei als ein „ingeniosissimus artifex" erwiesen. Dem wahren Frommen sei jedoch „veritas pro innumeris lampadibus, iustitia pro regiis paludamentis, fides pro auro et argento, gratiarum actio pro benesonantibus cymbalis", und seine ganze „religio" bestehe darin, sich von dieser Welt reinzuhalten. Dan. 3, 16ff. führen Oekolampad zu einigen Bemerkungen über den Gehorsam der Obrigkeit gegenüber und über den Ursprung der Revolutionen: „sat superque satis" würden wir überall in der Schrift ermahnt, der Obrigkeit zu gehorchen; aber der eine Fall sei ausgenommen, daß sie nämlich etwas gebiete, was der Ehre Gottes Eintrag tue. O, wenn doch die Obrigkeiten erkännten, wie vieles ihnen die Schrift einräumte. Allerdings müßten sie selbst als erste Gott gehorsam sein; wie leicht könnten sie dann die Herzen der Untertanen für sich gewinnen. Seien sie aber selbst Gott ungehorsam, dann sei es ein gerechtes Gericht Gottes, wenn die Untertanen gegen sie aufstünden; Adam hätten alle Kreaturen gehorcht; nach seinem Fall aber hätte auch die Erde, obschon sie gut bebaut worden sei, Dornen und Disteln hervorgebracht. Im Anschluß an Dan. 3, 19—23 legt Oekolampad dar, wie wir uns auf Kämpfe und Trübsalszeiten vorbereiten sollten: erstens sollten wir uns immer vor Augen halten, daß Verfolgungen nicht ausbleiben werden; „nam evangelium, quamvis laeta nunciet, non tamen expers est crucis"; zweitens müsse man jedoch achthaben darauf, daß man nicht unbesonnen einen Tyrannen provoziere, sondern nur da den Kampf aufnehme, wo es wirklich um das Evangelium gehe; drittens müsse man feste Zuversicht zu Gott haben, daß er uns nicht über unser Vermögen leiden lasse, und daß er wohl wisse, wie und wann er uns befreie; endlich sollten wir wachen und beten, daß uns die Versuchung nicht im Schlafe oder in der Unachtsamkeit überfalle. In der vierten Gestalt, die Nebukadnezar nach Dan. 3, 25 schaut, findet Oekolampad eine Erscheinung des „Dominus Immanuel", eine Erscheinung Christi, der wie zu Zeiten Abrahams, Jakobs und Moses „ad tempus speciem aliquam visibilem" angenom-

men habe, um seine Knechte zu trösten und zu stärken; zugleich ist ihm diese Erscheinung Christi im Feuerofen von Babel ein Hinweis auf die volle Erscheinung Christi im „fornax tentationum" dieses Lebens. In ähnlicher Weise versteht Oekolampad die Unversehrtheit der drei Männer, von der in Dan. 3, 27 die Rede ist, als „resurrectionis indicium". In Dan. 3, 29 endlich findet Oekolampad bestätigt, daß es die Aufgabe der Obrigkeit sei, die Gotteslästerung zu bestrafen, die falschen Propheten abzutun und gläubigere Lehrer an ihre Stelle zu setzen[1].

Den Inhalt von Dan. 4 faßt Oekolampad dahin zusammen: Daniel lehre, daß die „vera religio ac poenitentia" „in humilitate et misericordia" beruhe, und dadurch, daß Nebukadnezar seines Königtums beraubt, dann aber wieder in Gnaden angenommen werde, werde bestätigt, daß Christus — im heiligen Wächter von V. 20 sei nämlich Christus zu erkennen — der König der Könige sei. Die Geschichte Nebukadnezars sei aber auch unsere Geschichte: Adam sei in solcher Würde geschaffen worden, „ut et angelis conferretur, pertingens usque in coelum innocentiae et gloriae amictu admirabilis, securus, immortalis, dominus eorum, quae in terra et mari et aëre, animalium, factus ad imaginem Dei"; aber er habe seines Schöpfers vergessen, und darum sei er wie ein unnützer Baum aus dem Paradiese ausgerissen worden; doch es sei ein Wurzelstock übriggeblieben, „et conservata est in Christo dignitas, imo auctior facta est, siquidem poenitentiam egerit homo". Aus V. 24 dürfe man nicht die Werkgerechtigkeit begründen; es sei vielmehr die Glaubensgerechtigkeit gemeint; diese wirke dann allerdings „per charitatem bona opera et eleemosynas". Kurz, aus dem ganzen Kapitel gehe hervor, wie Gott Nebukadnezar als Werkzeug gebraucht habe „ad gloriam suam dilatandam"[2].

Mit der Erklärung von Dan. 7, 1ff. eröffnet Oekolampad das zweite Buch seines Kommentars. In der Vorbemerkung dazu gibt er folgenden Überblick über den Inhalt: in der ersten Vision (cap. 7) und in der letzten (cap. 10—12) sei von den Verfolgungen die Rede, „quae sub antichristo futurae"; die zweite Vision (cap. 8) handle von der Entheiligung des Tempels unter Antiochus, die dritte (cap. 9) von der Zerstörung des Tempels unter Titus. Solange wir in dieser bösen Welt pilgerten, seien wir nie frei „a tentationibus et calamitatibus"; darum sei es wertvoll, im voraus gemahnt zu sein, damit man nicht unvorbereitet überfallen werde[3].

Was zunächst die erste Vision, diejenige von Dan. 7 betrifft, so deutet Oekolampad die vier Tiere natürlich wieder auf das babylonische, medisch-persische, mazedonisch-griechische und römische Reich. Und wieder ist das römische Reich nicht nur das römische Reich des Altertums, sondern zugleich die Welt aller Völker, die sich auf dem Boden des römischen Reiches gebildet haben, d. h. die Welt der christlichen und mohammedanischen

[1] Fol. 34vo ff. [2] Fol. 53vo ff. [3] Fol. 76vo ff.

Völker. Die Zehnzahl der Hörner beziehe sich nicht darauf, daß diese Völkerwelt in zehn Königreiche zerfalle — schon Europa allein weise ja mehr als zehn Reiche auf —; vielmehr sei die Zehnzahl einfach als der „numerus plenitudinis" zu verstehen; die Könige allerdings, die die Christen nicht verfolgt hätten, die sich nicht scheuten, „gloriam Christi confiteri", seien mit dem Tiere nicht gemeint, sondern gehörten zu Christo. Das elfte Horn aber, das in der römischen und christlich-mohammedanischen Völkerwelt erscheine, sei der Antichrist. Und zwar habe sich der Antichrist vor allem zwei Herrschaften geschaffen, Mohammed in Asien und Afrika[1], das Papsttum in Europa; doch wolle er nicht sagen, daß alle Päpste zum Antichrist gehörten, wie auch nicht alle Könige Repräsentanten des Tieres seien. Was sodann die dreieinhalb Zeiten, die dem Antichrist gegeben seien, betreffe, so wolle Daniel damit sagen, daß Gott nicht sieben Zeiten, die ganze Zeit, in alle Ewigkeit zürne, sondern den Antichrist „in medio cursu" zum Stillstand bringe und durch Christus das Reich der Herrlichkeit aufrichte. Davon rede der Prophet unter dem Bilde des „antiquus dierum" und des „tanquam filius hominis"; wenn es dabei heiße, daß dem Volke der Heiligen „potestas et magnitudo regni sub omni coelo" gegeben werde, so dürfe man daraus nicht schließen, als ob wir dann noch „in hisce rebus subcoelestibus" weilen würden; vielmehr würden wir sagen: Tod, wo ist dein Stachel?, würden sehen „perditam bestiam, victum draconem, congratulantes creaturas". So zeige uns der Traum Daniels, wie herrlich der Trost sei, der auf die Trübsal, „quae sub antichristo", folge und wie wiederum „gloria Dei et regnum Christi super omnia effulgeat"[2].

Nachdem der Prophet vorausgesagt habe, beginnt Oekolampad die Auslegung von Dan. 8, was „post multa secula" sich ereignen werde, weissage er nun, „quae proximis diebus et deinde post aliquot annos" geschehe. Das dritte Jahr des Belsazar sei das Jahr, in dem die Perser ihre Herrschaft über Babel angetreten und den Juden die Freiheit geschenkt hätten. Gerade in diesem Jahr müsse aber nun Daniel den Persern verkündigen, daß auch ihre Herrschaft wieder ein Ende haben werde, und den Juden, daß sie auch in ihrer Heimat um ihrer Sünden willen nicht ohne Heimsuchung leben würden; sie sollten daher in der Furcht des Herrn leben und eine andere Freiheit suchen und ein anderes Vaterland, „ut adversitatibus omnibus superiores sitis". Aber auch für uns sei es gut, wenn wir das

[1] Für seine Kenntnis der mohammedanischen Welt beruft sich Oek. auf das Buch „De Turcarum moribus", das ein „Septemcastrensis quidam, Turcarum olim captivus" geschrieben habe. Es handelt sich um den um 1480 verfaßten und bereits im 15. Jahrhundert mehrfach gedruckten „Libellus de ritu et moribus Turcorum"; der Verfasser war in jungen Jahren im siebenbürgischen Mühlbach von den Türken gefangengenommen worden; anfangs 1530 veranstaltete Luther einen Neudruck der Schrift (WA, Bd. 30², S. 198ff.; doch kann Oek. diese Ausgabe kaum mehr benützt haben).

[2] Fol. 77ʳᵒff.

läsen: wir erkännten die Sünden, deretwegen jene gestraft worden seien, und könnten uns von ihnen abkehren. Im Anschluß an Vers 15 wendet sich Oekolampad gegen spiritualistische Neigungen unter den Täufern: Christus — ihn findet er in demjenigen, der aussah wie ein Mann — könnte uns gewiß unmittelbar lehren; aber er tue es nicht, sondern gebe dem Engel Gabriel Auftrag, den Propheten zu unterrichten; er halte sich also an die Ordnung, daß er Engel zu seinen Dienern mache oder auch Menschen durch seinen Geist zu Aposteln und Lehrern einsetze; „nobis enim humiliatione opus est, et humilibus dat gratiam"; wer dagegen so hochmütigen Geistes sei, daß er, wie gelegentlich die Täufer, die Lehrer ablehne und das „ministerium fratrum" nicht für nötig halte, der stürze sich „in damnosissimos errores"; auch er, Oekolampad, wisse, daß man nicht von den Worten der Brüder abhängig sein dürfe, sondern das „testimonium obsignantis spiritus" haben müsse; aber er halte sich dabei an den „ordo, quem Deus ordinavit". Was sodann die Verse 23ff. betreffe, so seien darin durchaus zunächst die Ereignisse unter Antiochus Epiphanes geweissagt, aber Antiochus Epipahnes sei zugleich der „typus" des Antichrists. So folgt wieder eine Darstellung des antichristlichen Wesens, wie es Oekolampad im Mohammedanismus einerseits, im Papsttum andrerseits am Werke sieht. Den Antichrist halte er nicht für eine einzelne Person; aber wenn irgendeinem der Sterblichen dieser Name besonders zukomme, so „certe Mahometi vel papae cuipiam inter caeteros flagitiosissimo"; so habe z. B. Luther „uberrimo verborum flumine" diese Stelle „in papisticum regnum" gewendet[1]; und man könne nichts dagegen sagen. „Mihi antichristus est, quisquis, e nobis egressus et in loco Dei sedens, nomen Dei blasphemat ecclesiamque Christi persequitur, sive Romanus, sive Alexandrinus episcopus sit." Aber Daniel weissage auch, daß diese Herrschaft des Antichrists zerbrochen werde. Allerdings vermöge dazu menschliche Anstrengung und menschliche Macht nichts. Dennoch wolle er nicht leugnen, daß es Pflicht einer christlichen Obrigkeit sei, den einbrechenden Feind abzuhalten, die falschen Propheten aus dem Felde zu schlagen und die Greuel zu beseitigen; glückselig sei ein Staatswesen, in dem das gelinge; in ihm „iam Christus, non antichristus regnat[2]."

Dan. 9 bezieht Oekolampad, wie wir schon gehört haben, auf die Zeit der Römerherrschaft. „Pergit nunc ad ea, quae in quarto regno, Romanorum scilicet, in quo et Christus expectandus, futura", führt er aus; und diese Gerichte seien um so schwerer, je schwerer es sei, gegen Christus gesündigt zu haben als gegen Mose. In der Auslegung von Daniels Gebet (V. 4—19)

[1] Fol. 102vo; gemeint ist Luthers „Ad librum ... Ambrosii Catharini ... responsio ... cum exposita visione Danielis VIII. de antichristo" (WA, Bd. 7, S. 698ff.); mit einigen Deutungen Luthers ist Oek. allerdings nicht einverstanden: „Lutherus ..., neglecto Hebraici idiomatis tropo, sic exponit ..." (fol. 101ro; vgl. auch fol. 101vo).

[2] Fol. 93ro ff.

stellt Oekolampad den Grundsatz auf: „is potentissimus persuadendi apud Deum locus est, si divinam gloriam praetexas, idque non ficto corde"; das heiße in seinem Namen bitten; so hätten alle Heiligen gebetet, und es wäre ihnen lieber gewesen, ihre Gebete würden verworfen und sie selbst gingen ganz zugrunde, als daß dem „divinus honor" auch nur der geringste Eintrag geschähe. Weiterhin fordert er zum Gebet für die daniederliegende Kirche Christi auf: wir sollten um des ewigen Bundes Gottes mit Christo willen bitten, „ut dispersam congreget, iacentem erigat, foedatam purget ac sanctificet aque tot hostium insidiis defendat et protegat". Ausführlich handelt Oekolampad sodann von den siebenzig Wochen (V. 24ff.): diese Stelle sei „unus ex difficillimis scripturae locis"; es gebe fast soviel Auslegungen als Köpfe, und er selbst müsse eine neue hinzufügen, da ihn keine der bisherigen befriedige. Und zwar bietet er folgende Deutung: Ausgangspunkt der Berechnung müsse sein die Zeit, da der Befehl des Perserkönigs zur Wiederherstellung des Tempels ausgegangen sei; wenn man von da an neunundsechzig Jahrwochen rechne, so komme man auf die Zeit Herodes' d. Gr. Nun bleibe noch die letzte Woche; sie dürfe aber nicht mehr als Jahrwoche mit sieben Jahren gerechnet werden; „stultum enim est, post finem et novissimum tempus adhuc numerationi vacare"; vielmehr bedeute sie die „plenitudo temporum", die Erfüllung der Zeit, da in Christus der ganzen Welt die Freiheit geschenkt werde, wie nach dem Ablauf von siebenzig Jahren das Volk der Juden befreit worden sei. Für diesen Zeitraum aber sage der Prophet folgendes voraus: das Eindringen des Pompeius in den Tempel, das Anwachsen der römischen Schreckensherrschaft, die Bestätigung unserer ewigen Erwählung durch Christi Kreuzestod, die Abrogation der jüdischen Opfer durch Christus, die Aufstellung des römischen Adlers im Tempel, die Zerstörung Jerusalems, das leidvolle Exil des jüdischen Volkes. Auf diese Auslegung von Dan. 9, 24—27 hat Oekolampad nicht weniger als einunddreißig enggedruckte Quartseiten verwandt[1] und eine Fülle von Hilfswerken zu Rate gezogen; neben den jüdischen, den griechisch-katholischen und den römisch-katholischen Autoren erscheinen Luther[2], „Bucerus, fidelissimus in ecclesia Argentinensi divinarum scripturarum interpres[3]", und „Capito noster, promovendae verae gloriae Christi apud Argentinenses inter ministros verbi eruditissimus idem ac vigilantissimus incitator"[4]; von Zwingli hatte Oekolampad, wie wir bereits gehört haben, briefliche Beratung erbeten, allerdings keine erhalten[5].

[1] Fol. 109vo—124vo.

[2] Fol. 115ro („in explanatione Zachariae"; WA, Bd. 23, S. 477ff.) u. fol. 124ro („libro cui titulus: Quod Christus sit natus Judaeus"; WA, Bd. 11, S. 307ff.).

[3] Fol. 122ro „in enarrationibus Matthaei"; vgl. August Lang: Der Evangelienkommentar Martin Butzers, 1900, S. 49ff.

[4] Fol. 122vo („in suo super Hoseam commentario") u. fol. 123vo („in Osea suo"; vgl. dazu oben S. 391). [5] Siehe oben S. 410.

In Dan. 10—12 endlich sieht Oekolampad die ganze bisherige Weissagung zusammengefaßt. Der Prophet rede von den Schicksalen, die dem Volke Israel bevorstünden, besonders ausführlich von dem, was unter Antiochus Epiphanes sich ereignen werde, dann aber gehe er zu den Verfolgungen der Kirche durch den Antichrist über, und schließlich zeige er, wie Gottes „consummatissima gloria, sublatis omnibus offendiculis, hostibus, principatibus, in perpetuum duratura manifestabitur". Zur Ergänzung der Danielischen Weissagungen zieht Oekolampad stark die Apokalypse Johannis heran und verwahrt sich nachdrücklich gegen diejenigen, die diese Schrift verwürfen: es sei ein „temerarium iudicium", den Apokalyptiker Johannes als einen „somniator et maniacus et inutilis ecclesiae scriptor" zu bezeichnen; die „magni illi viri", die so redeten, verrieten damit nur, was sie für eine Meinung von sich selbst hätten[1]. Was die Herrschaft des Antichrists betrifft, so sind für Oekolampad wieder der Mohammedanismus — Mohammed kommt für ihn vom Nestorianismus her — und das Papsttum ihre Hauptrepräsentanten. Der Sieg Christi über den Antichrist sodann beginne damit, daß die „tuba evangelicae praedicationis" erschalle, und das Wort Gottes des Antichrists Eitelkeit und Finsternis aufzudecken beginne. Damit hebe der Endkampf an. Aber obschon nun alles die nahe Verfolgung bezeuge und auf den Tag des Herrn hinweise, dürften wir dennoch nicht berechnen wollen, wann die Vollendung komme: „O miseros catabaptistas nostros, qui diem illum et horam se nosse iactare ausi sunt!"[2] Vielmehr sollten wir ruhig in der Furcht des Herrn wandeln, „expectantes beatam illam spem et apparitionem gloriae magni Dei"[3]. Mit uns aber beteten, wie Oekolampad im Anschluß an Dan. 12, 5ff. ausführt, zugleich die Heiligen und Engel, die mit uns auf die Hochzeit des Lammes warteten; und sie seien dabei nicht „sine desiderio nostrae salutis"; „sic adhuc nobiscum orant Petrus et Paulus: adveniat regnum tuum"; wir dürften nie und nimmer glauben, daß ihre Liebe gegen uns kleiner geworden sei, wenn ihr Gebet auch ganz anders sei als das unsere[4]. So offenbare uns Gott durch seinen Propheten die großen Geheimnisse der Erlösung, und wir sollten beten, daß wir trotz allen Verfolgungen des Antichrists in der wahren Weisheit und im wahren Glauben bis ans Ende fest bleiben und dem wiederkommenden Christus mit allen seinen Heiligen entgegengehen dürften.

Am 30. März 1530 sandte Oekolampad das Werk an Zwingli mit der Bemerkung, er habe es nur unter größten Schwierigkeiten zu Ende führen können und höre daher gerne auf diejenigen, die Besseres vorbrächten[5].

---

[1] Fol. 154ro.
[2] Fol. 156ro.
[3] Fol. 151vo.
[4] Fol. 154vo.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 730; Corp. ref., Bd. 97, Nr. 1005.

Am 9. April ging auch ein Exemplar an Haller in Bern ab: „accipe nunc desideratum Danielem, quem non ingratum tibi fore spero“, fügt Oekolampad bei[1]. Welche Bedeutung dem Kommentar zugemessen wurde, geht daraus hervor, daß ein Unbekannter ihn ins Deutsche und Wilhelm Farel ins Französische zu übersetzen unternahmen; doch befürchtete Oekolampad gleich, das könnte vergebliche Mühe sein, da die Buchdrucker keinen Eifer zeigten, „rem Christi iuvare“; und in der Tat scheint keine der beiden Übersetzungen gedruckt worden zu sein[2]. Dagegen erschien 1545 in Genf aus der Feder George Joyes das folgende Werk englischer Sprache: „The exposicion of Daniel the prophete, gathered oute of Philip Melanchton, Johann Ecolampadius, Chonrade Pellicane and out of Johan Draconite etc.[3].“ Ferner wurde Oekolampads Danielkommentar in der lateinischen Urfassung in die Genfer Gesamtausgabe der alttestamentlichen Kommentare Oekolampads aufgenommen, und zwar in einer Auflage von 1553 und einer solchen von 1567[4]. In der Vorrede zu dieser Gesamtausgabe hebt Bullinger neben dem Jesajakommentar Oekolampads auch denjenigen zu Daniel hervor[5]. So hat ihn denn auch Calvin für seine „Praelectiones in Danielem“ nicht ohne Gewinn benützt[6].

2

Schon am 15. Dezember 1528 konnte Oekolampad an Zwingli melden, daß er seine Danielvorlesung beendet habe. Wie es scheint, begann er nun das Buch Hiob auszulegen.

Bis zum Inkrafttreten der Reformationsordnung dürfte er in täglicher Vorlesungsfolge, wie er es bisher getan hatte, das Kolleg abgehalten haben. Durch die Reformationsordnung wurden aber zwei Professoren der Heiligen Schrift, einer für das Alte, der andere für das Neue Testament, eingesetzt, und es wurde bestimmt, daß sie die theologische Lektion in täglicher Abwechslung durchführen sollten. Nun scheint allerdings Phrygio, obschon er schon seit dem Frühjahr 1529 im Besitze der neutestamentlichen Professur war, doch erst im Herbst 1530 mit seinen Vorlesungen begonnen zu haben[7]. So war also Oekolampad zunächst frei, ja vielleicht geradezu beauftragt, wie bisher, täglich das Katheder zu besteigen. Aber er dürfte der Reformationsordnung insofern Rechnung getragen haben, als er die alttestamentliche Vorlesung nur mehr jeden zweiten Tag hielt und an den

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 735.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 839.
[3] Beiträge, S. 199, Nr. 197.
[4] Bibliogr. Nr. 209, 7, und Nr. 216, 2.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 1014.
[6] Corp. ref., Bd. 69, Sp. 176.
[7] Siehe oben S. 544.

andern Tagen eine neutestamentliche Vorlesung dazwischenschob. So ist es ohne Zweifel zu verstehen, wenn Markus Bertschi am 14. November 1529 an Vadian schreibt, Oekolampad behandle, neben seiner Arbeit am Danielkommentar, den Hebräerbrief und das Buch Hiob[1].

Wann Oekolampad seine Hiobvorlesung beendete, steht nicht fest. Am 15. August 1530 ist er jedenfalls entschlossen, „victus amicorum precibus", wie er an Zwingli schreibt, sie zu einem Kommentar auszuarbeiten und bittet den Zürcher Freund, ihm Einblick in die von ihm angefertigte Hiobübersetzung zu gewähren[2]. Am 13. September kann er für die Sendung danken[3]. Ausführlich berichtet er über den Fortgang der Arbeit am 10. November 1530 an Johannes Zwick in Konstanz: obschon er das Buch Hiob schon in seiner Vorlesung behandelt habe, finde er bei der Umarbeitung zum Kommentar noch viele Knoten zu lösen; die Übersetzer wichen häufig voneinander ab; er würde gerne die Septuaginta, das Targum und die Lutherübersetzung mit dem hebräischen Urtext in Einklang bringen; aber oft müsse er alle diese Übersetzungen preisgeben, um am „genuinus sensus" festhalten zu können; leider werde er immer wieder von der Arbeit abgerufen, so daß sich wohl die Vollendung noch lange hinziehe[4]. Briefe an

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 706. — Von Oek.s Hiobvorlesung ist sein Kollegheft bis zu Hi. 14, 12 erhalten; es gewährt einen wertvollen Einblick in seine Vorlesungsmethode; jeder Abschnitt weist drei Teile auf: 1. eine dreifache lateinische Übersetzung des Bibeltextes (in wörtlicher Übersetzung, in Paraphrase, nach der Vulgata), 2. eine zweifache deutsche Übersetzung (nach der auf Luther beruhenden Zürcher Bibel und nach eigener Fassung), 3. eine kurze Erklärung in lateinischer Sprache; es ist anzunehmen, daß Oek. den Studenten dieses ganze Material diktierte, es allerdings in freiem Vortrag noch erläuterte und erweiterte (vgl. dazu: Beiträge, S. 226, Nr. 7; Ernst Staehelin: Die Entstehung der evangelisch-theologischen Fakultät in Basel, in: Archiv für Reformationsgeschichte, Ergänzungsband 5, 1929, S. 150, Anm. 2; Buch der Basler Reformation, Tafel 10 [Reproduktion einer Seite des Manuskriptes]).

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 763; Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1074.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 777; Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1094.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 797. — Für seinen Hiobkommentar hat Oek. zu Rate gezogen: 1. rabbinische Literatur, wie das Hiobtargum und die Kommentare von Salomo Jizchaki (Raschi, gest. 1105), Abraham Ibn Esra (12. Jh.), Mose ben Nachman (1194 bis 1270) und Levi ben Gerschon (1288—1344); Oek. kannte diese Werke wohl aus der Venediger Biblia Rabbinica von 1524/25; 2. griechische Väter, wie Origenes und Chrysostomus (wohl nach einer Katene; vgl. Bardenhewer, Bd. 2, S. 131f.; Bd. 3, S. 336; Dictionnaire de la Bible, Supplément, Bd. 1, 1928, Sp. 1140ff.); 3. lateinische Väter und Scholastiker, wie Ambrosius, Hieronymus, Gregor, Thomas von Aquin; 4. Zeitgenossen, wie Luther (Übersetzung des Buches Hiob, Wittenberg 1524; dann viele Nachdrucke, auch in Basel und Zürich; vgl. WA, Deutsche Bibel, Bd. 2, S. 276ff.), Johannes Brenz („Hiob cum piis et eruditis Johannis Brentii commentariis", 1. Aufl. 1527, 2. Aufl. 1529; vgl. Walther Köhler: Bibliographia Brentiana, 1904, Nr. 21 u. 36), Zwingli (handschriftliche Übersetzung; siehe oben im Text), Sebastian Münster („Dictionarium Hebraicum", 1523 u. 1525) und Sanctes Pagninus (neue lateinische Bibelübersetzung von 1528).

Farel, Butzer und Zwingli vom April, Juli und August 1531 zeigen, daß Oekolampad mitten in der Fülle anderer Aufgaben zähe weiterarbeitet[1]. Endlich, am 27. Oktober 1531, kann er an Butzer melden: „Jobum meum absolvi[2].“ Und am 8. November fragt er bei Martin Frecht und Konrad Sam in Ulm an, ob er das Werk der Ulmer Kirche widmen dürfe[3].

Wenig mehr als zwei Wochen später starb Oekolampad. Trotzdem wurde der Druck fortgesetzt, und im März 1532 erschien der Kommentar bei Henric Petri in Basel unter dem Titel: „Joannis Oecolampadii, doctoris undecunque doctissimi, in librum Job exegemata, eruditum sanc opus ac omnibus divinae scripturae studiosis utile[4].“

An der Spitze stand eine Widmung aus der Feder von Simon Grynaeus; allerdings war sie nicht an die Ulmer Kirche als ganze gerichtet, wie es Oekolampad geplant hatte, wohl aber an den einen ihrer Führer, den ehemaligen Heidelberger Kollegen von Grynaeus, an Martin Frecht. Grynaeus führt darin aus, daß Oekolampad wohl „peritissimus linguarum“ gewesen sei, daß er aber seine Kommentare doch eher für einen „pius“ als für einen „eruditus lector“ bestimmt habe. Was insbesondere den Hiobkommentar betreffe, so habe er im Gedränge der Arbeit die letzte Feile nicht mehr anlegen können[5].

Im Hiobbuche, führt sodann Oekolampad in der Vorrede aus, lehre uns der Heilige Geist, indem er Gott die „universa rerum omnium moderatio procuratioque“ zuerkenne, daß wir uns über Kreuz und Leiden nicht nur nicht beklagen sollten, als ob Gott ungerecht sei, sondern daß wir vielmehr unseren Willen seiner Erhabenheit unterwerfen und uns vor der „altitudo iudiciorum eius“ ehrfürchtig beugen sollten. Das sei eine bessere Philosophie als die der Epikureer und Peripatetiker. Wer der Verfasser der Schrift sei, sei nebensächlich; es sei töricht, über den Wert der Feder zu streiten, wenn die Zuverlässigkeit des Schreibers feststehe. Auch die Form des Hiobbuches sei, ganz abgesehen von der „sententiarum augusta divinitas“ bedeutsam; Homer und Plato verblaßten geradezu vor einer solchen „amoenitas“ und einem solchen „nitor“. Allerdings sei auch eine gewisse „obscuritas“ vorhanden; doch für die, „qui scrutari cum timore Dei et studio

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 839, 893, 900, 904.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 946.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 953.

[4] Bibliogr. Nr. 168.

[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 964. — Auch der Druck ist mangelhaft; vor allem die hebräischen und aramäischen Zitate sind vielfach verderbt; so bringt die Genfer Ausgabe von 1553 (Bibliogr. Nr. 209, 6) drei Folioseiten füllende Verbesserungen aus der Feder des Lausanner Hebraisten Johann Raymond Merlin. Des weitern war das Blatt des Oek.ischen Manuskriptes verlorengegangen, das die Auslegung von Hi. 20, 25—27 enthielt; so sah der Drucker sich genötigt, an der in Betracht kommenden Stelle eine Lücke zu lassen und den Vermerk hinzusetzen: „Amissa particula exemplaris, lector, boni consule“ (fol. 115vo).

ferventiore scripturas solent", sei sie durchschaubar. Was endlich die Disposition des Buches betreffe, so könne man es „quasi tragoediam" in drei Akte einteilen: der erste Akt (1, 1—2, 13) zeige, wie der heilige Mann „cruce varia" geprüft werde und stelle vor Augen „rarum Dei iudicium"; im zweiten Akt (3, 1—42, 9) werde dieses Thema „multiplici disceptatione" ventiliert und diskutiert; im dritten Akt (42, 10—17) endlich werde dem Sieger die Palme gereicht[1].

Was zunächst den ersten Akt (Hi. 1, 1—2, 13) betrifft, so bemerkt Oekolampad zu 1, 8, Hiob sei nicht sündlos gewesen; vielmehr „erant vere in Job etiam reliquiae peccati . . . , sicut in Joanne et Paulo"; aber er sei kein „servus peccati" mehr gewesen, sondern ein „servus Dei"; und deswegen habe der Satan keine Anklage wider ihn vorbringen können. Wenn sodann in 1, 11 der Satan zu Gott sage: recke deine Hand aus, so gereiche auch diese Bitte „ad ignominiam satanae ac laudem Dei"; indem der Satan die „absoluta Dei potentia" anerkenne und zugebe, daß er nichts vermöge wider die Heiligen ohne Gottes Erlaubnis. Es sei aber nicht so, daß Gott auf die Einflüsterung des Satans hin „a benefaciendo" ablasse; Gott sei „immutabilis" und die Versuchung Hiobs habe er „aeterna sua ordinatione" zugelassen, um offenbar zu machen, daß er Hiob „magna virtute" ausgerüstet habe. Wenn wir in dieser Weise „de providentia Dei" belehrt seien, würden wir leichter das Kreuz tragen, und es werde uns das Wüten Satans nicht schrecken. Daß ferner nach 2, 6 der Satan zum zweitenmal Macht über Hiob erhält, geschehe deswegen, weil Hiob in der ersten Versuchung gewachsen sei, Schwereres zu ertragen. Ein drittes Mal aber werde er versucht durch die Freunde: „accedit nova . . . tentatio, nempe scandalum amicorum atque adeo totius mundi"; nachdem ihre erste Bestürzung vorüber gewesen sei, hätte der Satan auch sie versucht, „ut in cordibus suis sanctum virum condemnarent, tanquam hypocritam et impium". So sehe man, wie Gott seinen Diener aller Trostmittel beraube; aber man solle zugleich erkennen, „quam vana sit huius mundi sapientia"; der Kranke und Angefochtene zeige sich über diejenigen, die zum Trösten gekommen seien, überlegen; so wenig sei „mirabilis illa virtus" von ihm gewichen[2].

Damit schreite die Dichtung zum zweiten Akte fort. Oekolampad teilt sie in vier „disputationes" ein: „in prima [cap. 3—14] et secunda [cap. 15 ad 21] disputant Job ac tres amici illi, in tertia [cap. 22—31] vero Job et duo amici, in postrema [32—42, 9] Eliu, Deus ac Job." Was den Sinn dieser Gespräche betreffe, so folgten die einen Ausleger den „Judaei imperiti", indem sie Hiob zu einem Gotteslästerer stempelten; diesen schlössen sich einige „theologi nostrae aetatis" an, indem sie glaubten, die „gloria Dei"

[1] Fol. 1f.

[2] Fol. 2vo ff.

werde um so größer, je mehr der Mensch daniedergeworfen werde[1]. Auf der andern Seite stehe Origenes, indem er Hiob untadelig sein lasse, aber dabei sich in „intempestivis et immodicis allegoriis" ergehe. Er, Oekolampad, wolle die „via regia" wählen, indem er weder Hiob als Gotteslästerer darstelle noch die Schrift „impertinentibus glossematis" auflöse. Und zwar sei der Schlüssel des richtigen Verständnisses, wie schon Ambrosius und Chrysostomus gesehen hätten, der, daß man das „ius huius dialogeticae disceptationis" erkenne, daß man sehe, daß Hiob gewisse Einseitigkeiten vorbringe, nicht weil er sie für richtig halte, sondern um dadurch eine Diskussion in Gang zu bringen und so allmählich eine weise Klärung herbeizuführen. Es sei also nicht die Absicht des „beatus Job", Gott der Ungerechtigkeit anzuklagen und die „divina providentia" zu bestreiten, sondern seinen Freunden einen falschen Argwohn zu nehmen. Andrerseits seien auch die Reden dieser nicht zu verachten, insofern sie dafür einträten, daß bei Gott keine Ungerechtigkeit sei; nur seien sie darin im Irrtum, daß sie sich durch die Heimsuchung Hiobs zu einer Verurteilung des „vir sanctus" hinreißen ließen. Im einzelnen könne man die Freunde folgendermaßen charakterisieren: Eliphas sei der Meinung, daß der Mensch nur das leide, was er durch seine Sünden verdient habe; das sei allerdings mehr pharisäisch als christlich gesprochen; Bildad dagegen vertrete die durchaus christliche Erkenntnis, daß die Frommen für das, was sie hier litten, zum mindesten „in novissimis" entschädigt würden; das bestätige Sophar, indem er „perquam pie" hinzufüge, alles geschehe nach dem Willen Gottes, aber dennoch hätten wir kein Recht, zu fragen, warum er es so oder so mache; Elihu sodann tadle die Drei wegen ihrer Unbarmherzigkeit, er tadle aber auch Hiob wegen seiner Äußerungen der Ungeduld; zugleich weise er auf die „redemptio per angelum Christum" hin; schließlich bestätige Gott alles, was Elihu gesagt habe; und ihm gebe auch Hiob Ehre, indem er zugleich bekenne, was er gesündigt habe, und eines von dem, was er gesagt habe, widerrufe — gemeint ist die Herausforderung von Hi. 31, 35ff. —, nicht vieles; wenn er so „blasphemus' gewesen wäre, wie ihn einige darstellten, hätte er auch anderes widerrufen müssen[2].

Zum dritten Akt (Hi. 42, 10—17) hat Oekolampad nicht viel hinzuzufügen. Auch das wunderbare Alter Hiobs bezeuge laut die „providentia Dei" und mahne uns, in der Furcht Gottes zu wandeln und in erster Linie nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit zu trachten; dann werde Gott uns auch das übrige, das er als nützlich für uns erkenne, zufallen lassen[3].

[1] Oek. dürfte an Luther und Brenz denken; Luther z. B. sagt in seiner Vorrede zur Hiobübersetzung von 1524, das Buch Hiob zeige, daß Gott allein gerecht sei und auch seine Heiligen straucheln lasse (Erlanger Ausgabe, Bd. 63, 1854, S. 26).

[2] Fol. 20vo ff. — Um den Text klarer zu machen, schiebt Oek. in diesem zweiten Akt in jedem Abschnitt zwischen die wörtliche Übersetzung und die Erklärung eine freie „metaphrasis" (vgl. dazu S. 567, Anm. 1). [3] Fol. 222ff.

Daß auch der Hiobkommentar Oekolampads bei den Zeitgenossen in hoher Wertschätzung stand, bezeugen die Tatsachen, daß er, mit dem Danielkommentar zusammen, die Genfer Gesamtausgabe von Oekolampads alttestamentlichen Kommentaren eröffnete[1], daß er, wiederum mit dem Danielkommentar zusammen, innerhalb dieser Gesamtausgabe, eine zweite Auflage erlebte[2], und daß er, ebenfalls in Genf, in französischer Übersetzung herausgegeben wurde[3].

3

Vom Frühjahr 1529 bis zum Herbst 1530 versah Oekolampad, wie es scheint, neben seiner alttestamentlichen Professur auch diejenige des Neuen Testamentes[4]. Jedenfalls bezeugt uns Pfarrer Bertschi von St. Leonhard in seinem Brief an Vadian vom 14. November 1529, daß Oekolampad neben seiner Vorlesung über das Buch Hiob auch eine solche über den Hebräerbrief abhalte[5].

Diese Vorlesung über den Hebräerbrief erschien im August 1534 bei Matthias Apiarius in Straßburg unter dem Titel: „In epistolam ad Hebraeos Joannis Oecolampadii explanationes, ut ex ore praelegentis exceptae per quosdam ex auditoribus digestae sunt[6].“ Über das Zustandekommen der Ausgabe berichtet der Buchdrucker in seinem Vorwort[7] folgendes: Die Erklärung bis Hebr. 2, 5 beruhe auf einem Diktat Oekolampads. Dem übrigen Text jedoch lägen, da Oekolampad von Hebr. 2, 6 an kein Diktat mehr gegeben habe[8], die Nachschriften zugrunde, die Johann Gast und Konrad Hubert sowohl vom lateinischen als vom deutschen Teil der Vorlesung angefertigt hätten. Johann Gast habe zunächst sein Material zusammengestellt, doch so, daß er nichts von dem Seinen hinzugetan habe, um „spiritum sanctissimi illius pectoris“ der Welt unverfälscht darzubieten. Diese Fassung Gasts habe dann Konrad Hubert mit seinen eigenen Auf-

---

[1] Bibliogr. Nr. 209, 6 (S. 103f.).

[2] Bibliogr. Nr. 216, 1 (S. 110).

[3] Bibliogr. Nr. 211 (als Drucker ist genannt Vincent Bres) u. Beiträge, S. 200, Nr. 211 (als Drucker ist genannt Jaques Berthet).

[4] Siehe oben S. 544.

[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 706.

[6] Bibliogr. Nr. 175.

[7] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 976.

[8] Es ist vielleicht nicht zufällig, daß das Kollegheft, das wir von Oek.s gleichzeitiger Hiobvorlesung besitzen (vgl. oben S. 567, Anm. 1), nur bis Hi. 14, 12 reicht; möglicherweise hat eine Fortsetzung nicht existiert, und Oek. hat zu gleicher Zeit in den beiden Parallelvorlesungen über Hi. und Hebr. mit dem Diktieren aufgehört; als Grund dafür kann Mangel an Zeit zur Vorbereitung des Diktates vermutet werden.

zeichnungen verglichen und sie aus ihnen, wo es nötig gewesen sei, ergänzt[1]. So sei ein Text zustande gekommen, der viel zuverlässiger sei als etwa der Text von Oekolampads Kommentaren zu Jeremia und Ezechiel[2], weil er auf einer „duplex diligentia ac fides" beruhe.

In der „Praefatio"[3] behandelt Oekolampad auf Grund gründlicher Kenntnis der alten und neuen Darlegungen und Kontroversen über den Hebräerbrief die Einleitungsfragen. Als Verfasser nimmt er den Apostel Paulus in Anspruch, als Ursprache des Briefes das Hebräische, als Adressaten das jüdische Volk. Mit besonderem Nachdruck wendet er sich dann gegen zwei Behauptungen, die Luther in seiner „Vorrhede auff die epistel zu den Ebreern" aufgestellt hatte[4], daß nämlich erstens der Hebräerbrief den Grund des Glaubens nicht lege, und daß er zweitens aus vielen Stücken zusammengesetzt sei und „nicht eynerley ordenlich handele". Vielmehr habe der Brief folgenden Inhalt und folgenden Gedankengang: zum Anfang verkündige Paulus die „dignitas et familiaritas praeceptoris et magistri nostri Christi", indem er zeige, wie er dem Vater gleich sei und erhaben über alle Kreaturen, auch die höchsten und würdigsten; dann drohe er für den Fall, daß wir einen solchen Herrn verachten sollten, lade uns aber auch ein durch die Darlegung der „beneficentia ac misericordia optimi sacerdotis"; so schreite er „mira gravitate" bis zum 10. Kapitel vor; von da an lehre er das „officium nostrum, hoc est: discipulorum, ne tanto praeceptore indigni simus et fidem amittamus; commendat itaque patientiam, pacem, misericordiam erga hospites, vinctos et pauperes, castitatem, obedientiam, prudentiam ac orationem, ut ita absoluti efficiamur in omni opere bono".

Aus dem Inhalt der Vorlesung greifen wir die folgenden Darlegungen heraus:

Im Anschluß an Hebr. 1, 3 beantwortet Oekolampad die Frage, warum, da wir doch „per solam Dei misericordiam" gerettet würden, Christus habe leiden müssen. Bei Gott gebe es keinen Wechsel des Willens, so daß er „ex mansueto iratus fiat vel ex irato mitescat". Auch habe Gott den Erwählten niemals die Sünde angerechnet, sondern halte sie immer für Erwählte. Aber bei uns schwinde gelegentlich infolge unseres Unglaubens der „sensus electionis, qui syncera conscientia erga Deum nititur", und so glaubten wir von Gott, daß er nun zornig, nun versöhnt sei. Darum habe

[1] Konrad Hubert aus Bergzabern war von 1523—1529 Oek.s Famulus gewesen und aus seinem Dienste nur deswegen ausgetreten, um besser studieren zu können; 1531 hatte er ihn jedoch noch einmal auf der Ulmer Reise begleitet, war dann aber im Anschluß daran von Butzer nach Straßburg geholt worden (Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 181; Bd. 2, Nr. 692, 724, 873).

[2] Siehe oben S. 407 f.

[3] Fol. 1ff.

[4] WA, Deutsche Bibel, Bd. 7, S. 344.

Gott, um uns zu erklären, daß er uns aufs höchste liebe, „sanctissimam viam" gewählt, nämlich die Dahingabe seines Sohnes. „Hoc utique satis est, ut quieta fiat conscientia, et ita pax cordis obtinetur, dum spiritus eius participes efficimur, per quem in novitatem vitae ut filii Dei quotidie inducimur[1]."

Zu Hebr. 2, 3 widerlegt Oekolampad den Einwand derer — auch Luther gehört zu ihnen —, die sagten, Paulus könne, weil es heiße: „salus ab iis, qui audierant, in nos confirmata fuit", nicht der Verfasser des Briefes sein. Erstens heiße es, sagt Oekolampad, „befestigt", nicht einfach „verkündet"; und zweitens rede Paulus nicht nur von sich, sondern auch von andern, die später zum Glauben gekommen seien[2].

Hebr. 2, 6f. führt Oekolampad dazu, über das Verständnis des achten Psalmes zu sprechen. Mit Basilius[3] hätten alle jüdischen Ausleger diesen Psalm als einen Lobpreis Gottes auf Grund seiner „dignatio in humanum genus" verstanden. Und zwar hätten sie ihn mit Recht so verstanden, „quod ad literam attinet". Auch der Apostel wolle diese Auslegung nicht leugnen; aber er lege noch eine würdigere vor. Der Mensch habe eben durch den Sündenfall seine Herrschaft über die übrigen Kreaturen „bona ex parte" verloren; und so sei das, was der Psalmsänger sage, erst wieder in Christus erfüllt[4].

Bei Hebr. 2, 14ff. hebt Oekolampad die Herrlichkeit unsrer „communio cum Christo" hervor. „Ineffabilis est plane haec communio, quam Christus caput et electi membra ipsius erga se invicem habent"; die alten Theologen, wie Irenaeus, Tertullian, Cyprian und andere hätten nicht „satis auguste" davon reden können[5].

Luther hatte gegen „die epistel zu den Ebreern" vor allem auch eingewandt, „das sie am 6. unnd 10. cap. stracks verneynet unnd versagt die pus den sundern nach der tauffe"[6]. Diesen Einwand sucht Oekolampad in der Erklärung von Hebr. 6, 4ff. dadurch zu entkräften, daß er mit Ambrosius[7] die Stelle als Verbot der Wiedertaufe versteht; „nullibi Paulus poenitentibus veniam negavit"[8].

Im Anschluß an Hebr. 10, 24f. legt Oekolampad sodann ein großes Gewicht darauf, daß der Glaube „efficax" sei. Viele sehe man, die sich des Glaubens rühmten, aber wenige seien wirklich gläubig. Wir sollten uns daher prüfen, ob unser Glaube wahr sei, und zwar sollten wir uns, wie der

[1] Fol. 9vo f.
[2] Fol. 24vo f.
[3] MSG, Bd. 29, Sp. 449.
[4] Fol. 26ro ff.
[5] Fol. 32vo ff.
[6] WA, Deutsche Bibel, Bd. 7, S. 344.
[7] MSL, Bd. 16, Sp. 497ff.
[8] Fol. 59vo ff.

Apostel sagt, gegenseitig prüfen: „si quis ex fratribus lassescat, alius exhortetur; si quis erret, alius in viam reducat; si quis lapsus sit, alius erigat; si quis infirmetur, alius sanet et, quicquid quoquo modo charitas exigere potest, exequi studeat". Aber ob solcher Ermahnung sollten wir keineswegs böse werden, sondern uns vielmehr freuen. Jeder von uns habe seine Fehler; darum seien für eine nicht geringe Wohltat zu halten „fraternae admonitiones"[1].

Am Schluß wird der Inhalt des Briefes noch einmal zusammengefaßt: einen wesentlichen Teil bilde die Aufforderung, Christum zu hören; diese Aufforderung werde begründet „primum a dignitate Christi, deinde a periculo non audientium, postea a praemiis audientium illum"; weiterhin aber ermahne der Brief auch zur Glaubenstreue, zur Liebe und vor allem zur Heiligung des Lebens, „absque qua nemo Deum videre potest"[2].

4

Im Juni 1533 erschienen bei Andreas Cratander und Johann Bebel in Basel hundertundzwei Vorlesungen Oekolampads über das Johannesevangelium unter dem Titel: „Annotationes piae ac doctae in evangelium Joannis, d[octore] Joanne Oecolampadio autore[3]."

Über die Zeit, in der sie gehalten wurden, ist nichts überliefert. Doch darf mit großer Wahrscheinlichkeit vermutet werden, daß sie sich an den Kurs über den Hebräerbrief anschlossen und etwa vom Herbst 1529 bis zum Herbst 1530, neben einem alttestamentlichen Kurs — wohl dem zweiten Teil der Hiobvorlesung —, jeden zweiten Tag vorgetragen wurden[4].

An seiner Spitze trägt das Werk eine Widmung von Oekolampads Nachfolger Oswald Mykonius an den alten Weihbischof Thelamonius Limperger[5]. Wir erfahren daraus, daß die Ausgabe auf einer Nachschrift Johann Gasts beruht. Dagegen bleibt unbestimmt, ob diese Nachschrift ein Diktat Oekolampads oder ob sie, indem Oekolampad wie beim zweiten Teil der Vorlesung über den Hebräerbrief auf ein Diktat verzichtet hätte, die frei vorgetragenen Ausführungen des Reformators wiedergibt. Es liegt näher, das letztere anzunehmen[6]; aber dann bleibt immer noch zweifelhaft, ob Gasts

[1] Fol. 112ro.
[2] Fol. 180vo.
[3] Bibliogr. Nr. 171.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 969, Anm. 7.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 969.
[6] Für diese Annahme spricht, abgesehen von der Analogie des zweiten Teiles der Hebr.-Vorlesung, an den sich die Joh.-Vorlesung unmittelbar anschloß, der Ausdruck: „In evangelium Joannis annotationes, a studioso quodam ex ore Jo[annis] Oecolampadii conscriptae" (fol. 1ro des Werkes); Bullinger allerdings braucht im Hinblick auf

Relation nur auf den für die Theologen berechneten und lateinisch gesprochenen Darlegungen Oekolampads beruht, oder ob er die für eine weitere Zuhörerschaft berechneten und deutsch gesprochenen Bestandteile des Kurses mit verwendet hat.

Schon in 1. Joh. tauchten, führt Oekolampad in der Einleitung aus, die Häresien eines Kerinth, eines Karpokrates und der Ebioniten auf; und diese Häresien seien dann von Arius, Nestorius und Mohammed fortgesetzt worden. Weil nun Johannes solch große Häresien vorausgesehen habe, habe er, „admonitus spiritu sancto, fortassis etiam instigantibus aliis", sein Evangelium „in utilitatem ecclesiae" geschrieben. Man werfe dem Buche vor, es sei „obscurius" als die andern Evangelien; aber das stimme nicht: „simplex oratio et verba satis simplicia, aperta et manifesta". Über die Anlage der Schrift sei folgendes zu sagen: zuerst rede sie „de divinitate Christi et humanitate", dann verfolge sie sein ganzes Leben über die Taufe und die vier „peregrinationes": „quater venit Hierusalem, factis miraculis rediit vel in Galilaeum vel viciniam Judaeae"; dann stelle es das Leiden und die Auferstehung dar; überall wachse und steigere sich die „gloria Christi"; dadurch werde auch unsere Hoffnung von Stufe zu Stufe gefestigt[1].

Aus dem dickleibigen Oktavband greifen wir einige wesentliche Erklärungen heraus.

„Gratia et veritas", führt Oekolampad zu Joh. 1, 17 aus, seien die vornehmlichsten Gaben Christi: „ut simus grati Deo, ut computemur in numero filiorum Dei". Diese Gnade empfingen wir, wenn wir teilgenommen hätten am Geiste Christi; „haec gratia in nobis operatur, ut, quod lex praecipit, perficiamus". „Gratia" und „spiritus" dürften nicht voneinander getrennt werden; „ita enim ab aeterno statutum est". Durch den Geist würden wir aber auch in die Wahrheit geführt; wenn wir nämlich ohne Geist äußere Werke wirkten, „semper manebimus hypocritae, donec spiritus sanctus pectus nobis immutaverit; non est veritas in nobis absque spiritu, et spiritum non accipimus absque Christo"[2].

In der Erklärung von Joh. 1, 26 kommt Oekolampad auf die Taufe zu sprechen. Sie sei „symbolum congregationis in unum". Aber Johannes der Täufer rede nicht „magnifice" von seinem „ministerium". So sollten wir auch unser „ministerium" nicht anders einschätzen. Was durch uns gehandelt werde, geschehe „quasi in aqua". Gewiß könne gelegentlich dieKraft des Heiligen Geistes auch unser Taufen begleiten, aber man dürfe diese Kraft nicht an das Element binden. Wir dienten mit Worten oder mit

---

die Joh.-Vorlesung den Ausdruck „dictata" (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 969, Anm. 10); aber er war ja über den genauen Sachverhalt nicht unterrichtet.

[1] Fol. 3.

[2] Fol. 20.

Wasser oder mit dem Abendmahlsbrot; daß diese aber „efficaciam quandam" hätten, sei Sache Christi[1].

Zu der Geschichte von der Hochzeit zu Kana wird ausgeführt: Christus wolle seine Wunder als „symbola maiorum rerum" aufgefaßt wissen; durch die Heilung der Blinden z. B. wolle er uns zeigen, daß er der „illuminator cordis" sei. So habe auch die Verwandlung des Wassers in Wein „aliquid mysticum in se": das Wasser bedeute gleichsam die Verkündigung des Gesetzes und der Buße; durch Christus aber werde dieses Wasser in Wein verwandelt[2].

Die Beziehung von Joh. 3, 5 auf die Taufe lehnt Oekolampad ab. Mit „aqua" und „spiritus" meine Christus die beiden „subtilia elementa" Wasser und Luft; und diese beiden Elemente gemeinsam seien ein Symbol für den einen Heiligen Geist. Und zwar sei der Heilige Geist mit dem Wasser verglichen „propter mortificationem vel etiam refrigerationem", mit der Luft aber „propter benignum afflatum". Wie das Wasser wasche, so reinige der Heilige Geist innerlich den Menschen, „ut homo incipiat esse in gratia Dei et sit iam purus et immaculatus", und hauche ihm „sanctificationis cogitationes" ein[3].

Erst in Joh. 3, 22f. werde von der äußern Taufe geredet, und das sei die richtige Ordnung: zuerst müsse man das Volk „de baptismo interno" unterrichten, dann erst könne es den „baptismus externus" verstehen. Damit meine er aber die „ratio docendi" und wolle nicht sagen, daß man die Kinder nicht taufen dürfe; auch die Jünger hätten viele getauft, die noch nicht alles verstanden gehabt hätten; ja, sie selbst hätten vor der Auferstehung Christi die Sache noch nicht ganz erfaßt gehabt[4].

In der Erklärung von Joh. 5, 39 findet sich das Wort: „scriptura non facit hominem meliorem neque praedicatio per se", wenn nicht der Heilige Geist hinzukomme; es sei die besondere Aufgabe des äußern Wortes, daß es Zeugnis gebe; aber daß des Menschen Herz zustimme, „hoc est ex spiritu Dei"[5].

Zu Joh. 6, 25ff. führt Oekolampad aus, daß es an dieser Stelle nicht um die „institutio vel promissio sacramentorum" gehe, wie einige glaubten, die unser Heil in die Elemente setzten. Vielmehr weise uns der Herr von den Elementen weg und auf sich selbst hin. „Christianus non curat amplius panem, si accedit ad mensam, sed toto animo intentus est in Christum.[6]"

---

[1] Fol. 26.

[2] Fol. 39^{ro}f.

[3] Fol. 56.

[4] Fol. 65^{vo}ff.

[5] Fol. 107ro.

[6] Fol. 120^{vo}ff.

Aus Joh. 8, 44 wird hervorgehoben, daß Gott nicht der Urheber des Bösen sei. Vielmehr sei der Mensch sich selbst der Urheber des Bösen. Gewiß geschähen durch Gott „omnia opera", aber insofern sie durch Gott geschähen, seien sie gut. Daß sie jedoch der ursprünglichen Schönheit entbehrten, daran sei unsere Bosheit schuld. Gewiß könnte Gott abwenden, daß wir nicht sündigten; „sed decebat, ut hoc permitteret, quo magis claresceret sua iustitia et nostra iniustitia"[1].

Ähnlich führt Oekolampad zu Joh. 10, 25f. aus: Die „prima causa", daß wir hören könnten, sei die „divina misericordia", daß wir zu Kindern Gottes angenommen und durch den Heiligen Geist wiedergeboren seien, der unsere Herzen öffne. Der zweite Grund liege in unserem Glauben. Aber dieser Glaube gehöre zugleich zu den Wirkungen des Heiligen Geistes; „nam simul in filios assumimur et credere incipimus per spiritum sanctum, quantum ad nos attinet"; zuerst wirke der Geist den Glauben, „ut credamus et opera operemur in fide". Daß aber der Geist den Glauben wirke, beruhe letztlich auf der „electio" oder „praeordinatio", „si rem exacte velimus cognoscere". Wenn es aber zur „condemnatio" komme, so falle die Schuld auf uns „propter negligentiam audiendi verbi Dei"; in diesem Falle müßten wir urteilen, wie die Sache sich uns darstelle; denn die Verdammung dürfe nicht Gott zugeschrieben werden wie die Erwählung[2].

Die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus, bemerkt Oekolampad sodann, wolle uns unterrichten und üben „ad credendam resurrectionem tum Christi, tum etiam nostram"; zugleich sei aber Lazarus „typus eorum", die in den Sünden gestorben seien und von Christus als Gerechtfertigte auferweckt würden[3].

In Joh. 15, 13 sage Christus, daß es keine größere Liebe gebe als die, mit der er sich für uns opfere. Es sei daher töricht, zu behaupten, daß er durch die Einsetzung des Nachtmahls zu der am Kreuz bewiesenen Liebe etwas hinzufüge, und daß es mehr sei, sein Fleisch zum Essen zu geben, als am Kreuz zu sterben. Damit werde geradezu das Verdienst des Leidens Christi herabgesetzt. So solle uns die Liebe Christi am Kreuz genügen; ob dieser sollten wir ihn wieder lieben und seiner Wohltat im Nachtmahl gedenken[4].

Joh. 18, 36 führt Oekolampad zu einer Bestimmung des „regnum Christi": „Regnum Christi in spiritu est per tempus istius vitae, dum dominatur in cordibus fidelium per verbum suum." Wo die Wahrheit offenbar werde und bei den Menschen einen Raum finde, da erscheine das Reich Christi[5].

---

[1] Fol. 183^{vo}ff.

[2] Fol. 204.

[3] Fol. 211ro.

[4] Fol. 289ro.

[5] Fol. 338ro.

Zu Joh. 19, 17 äußert sich Oekolampad über die Bedeutung des Todes Christi: der Tod Christi sei satisfaktorisch, nicht als ob uns Gott nicht von Ewigkeit erwählt, sondern weil er beschlossen habe, durch den Tod Christi „spem nostram confirmare; nam haec potissima causa mortis Christi". Zuerst habe uns Gott erwählt, sonst hätte er seinen Sohn nicht gesandt; in Christus seien wir erwählt, und er habe leiden müssen, damit unsrer Hoffnung nichts fehle. Außerdem lehre uns der Tod Christi „contemptum humanae gloriae et huius vitae"[1].

In der letzten Vorlesung behandelt Oekolampad Joh. 21, 16—25: Christus zeige darin, wie diejenigen, die mit dem Brot des Lebens gespeist worden seien, nun selbst die andern nähren und weiden sollten, und gebe so eine Zusammenfassung der „officia pastorum"; und zwar nenne er als diese Pflichten lebendige Christusliebe, Verkündigung des Wortes, „ut gloria Christi et promissiones illius annuncientur, deinde ut honesta quoque vita agatur", Tapferkeit und Treue bis in den Tod[2].

Das sind die hundertundzwei Vorlesungen Oekolampads über das Johannesevangelium. Schon nach zwei Jahren, im Juni 1535, konnten die Verleger eine zweite Ausgabe ausgehen lassen[3].

5

Im Herbst 1530 scheinen die beiden gleichzeitigen Vorlesungen Oekolampads über das Buch Hiob und das Johannesevangelium zu Ende gekommen zu sein. In der Folge übernahm Paul Phrygio den neutestamentlichen Kurs. Im alttestamentlichen Kurs aber — er wechselte, wie wir wissen, mit dem neutestamentlichen von Tag zu Tag ab — machte sich Oekolampad an die Auslegung des Zwölfprophetenbuches. Am 11. Okt. 1530 begann er mit der Erklärung des Propheten Hosea und beendete sie nach achtundzwanzig Stunden am 15. Dezember 1530; darauf nahm er den Propheten Joël vor und legte ihn in zwölf Stunden bis zum 14. Januar 1531 aus; dann kamen Amos in zwanzig, Obadja in drei und Jona in neun Lektionen an die Reihe; darnach begann Oekolampad mit der Erklärung des Buches Micha; nachdem er in fünf Lektionen die beiden ersten Kapitel ausgelegt hatte, zwang ihn jedoch im Mai 1531 der Ruf nach Ulm, abzubrechen[4].

Diese Vorlesung über die sechs ersten Schriften des Zwölfprophetenbuches — früher hatte er ja bereits die drei letzten Schriften behandelt[5] — ist uns

[1] Fol. 348vo.
[2] Fol. 377vo ff.
[3] Bibliogr. Nr. 179.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 786, 814, 977.
[5] Vgl. oben S. 396 ff.

in den auf einer Nachschrift Gasts beruhenden und 1535 in der Cratandrischen Offizin gedruckten „Annotationes piissimae doctissimaeque in Joseam, Joëlem, Amos, Abdiam etc., d[octore] Joanne Oecolampadio autore" erhalten[1]. Von der Erklärung Hoseas und Joëls besitzen wir außerdem eine handschriftliche Nachschrift des Diakons Balthasar Vögelin von St. Leonhard[2]. Ob die Nachschriften Gasts und Voegelins aber einen freien Vortrag Oekolampads wiedergeben oder ein Diktat, ist zweifelhaft; für die erste Möglichkeit spricht die Bemerkung von Oswald Mykonius, Gast habe nichts hinzugefügt, vielmehr gelegentlich, allerdings ohne den Sinn zu ändern, gekürzt, indem eben manches, was beim mündlichen Vortrag keinerlei Bedenken erwecke, „molestiam nonnullam" habe, wenn man es geschrieben vor sich sehe[3]; auf ein Diktat jedoch scheint die Tatsache hinzuweisen, daß die beiden Nachschriften in weitestgehendem Maße wörtlich übereinstimmen; wenn Oekolampad ein eigentliches Diktat vielleicht auch nicht gegeben hat, so muß er zum mindesten sehr langsam vorgetragen haben.

Die Verkündigung der Propheten, die er auslegt, faßt Oekolampad in den Satz zusammen: in allen sei „unum illud argumentum" zu erblicken, „quod cupiant regnum Christi propagari et ampliari"[4]. Diese Verkündigung findet er z. B. ausgesprochen in Hos. 2, 1ff.: vorher rede der Prophet von der Gefangenschaft des Volkes; aber eine solche Gefangenschaft könne die „electio" oder „promissio" nicht hindern; „salus enim nostra potissimum a divina electione pendet, id est: gratia, non a dignitate nostra vel operibus"; und zwar werde das verheißene „regnum Christi" durch die Verkündigung des Evangeliums aufgerichtet: „regnum Christi non alia ratione colligitur quam annunciatione verbi"; das gleiche Prophetenwort kann Oekolampad aber auch folgendermaßen umschreiben: „erit una ecclesia, et ponent sibi unum caput Christum"[5]. Oder in der Einleitung zur Erklärung des Propheten Joël sagt er, Joël zeichne sich vor andern Propheten dadurch aus, daß er die Ausgießung des Heiligen Geistes „pulcherrime" beschreibe, „et quam generalis futura sit illa largitio donorum spiritus sancti in regno Christi"[6]. Oder über den Inhalt des Buches Jona heißt es: der Prophet Jona sei „typus Christi patientis et resurgentis"; aber wir lernten daraus kennen „non solum humilitatem et gloriam Christi, sed etiam vocationem gentium et excaecationem Judaeorum, et sic regnum Christi nobis innotescit"[7]. Endlich sagt Oekolampad in der Einleitung zum Pro-

[1] Bibliogr. Nr. 181.
[2] Beiträge, S. 231f., Nr. 9 u. 10.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 977.
[4] Fol. 4ro.
[5] Fol. 12ro.
[6] Fol. 106vo.
[7] Fol. 233ro.

pheten Micha: nichts sei den wahren Propheten heiliger als „gloria Dei et regnum Dei“[1].

Diese Auslegung der ersten Hälfte des Zwölfprophetenbuches hatte Oswald Mykonius in der Gastschen Ausgabe den Pfarrern der Basler Landschaft gewidmet[2]. 1558 erlebte sie einen Nachdruck in der Genfer Gesamtausgabe der alttestamentlichen Kommentare Oekolampads[3].

6

Als Oekolampad von seiner Ulmer Reise zurückgekehrt war, wurde, wie wir gehört haben, der Lehrbetrieb der theologischen Fakultät neu geordnet, und zwar so, daß man nicht mehr täglich, sondern wöchentlich zwischen dem alt- und dem neutestamentlichen Kurs wechselte, und daß in jeder Vorlesung drei Dozenten zum Worte kamen, im alttestamentlichen Kurs Sebastian Münster, Oekolampad und Phrygio, im neutestamentlichen aber Simon Grynaeus, Oekolampad und Phrygio[4].

Montag, den 7. August 1531, wurde der alttestamentliche Kurs eröffnet, und zwar mit der Auslegung der Genesis. In zweiunddreißig Lektionen kam man bis zu Gen. 16, 16. Da schied Anfang November 1531 Oekolampad infolge seiner Erkrankung und seines Todes aus der Mitarbeit aus[5].

Was er jedoch in diesen zweiunddreißig Lektionen geboten hat, ist uns erhalten geblieben. Zunächst in der auf einer Nachschrift Johannes Gasts beruhenden und 1536 in der Bebelschen Offizin erschienenen „D[octoris] Jo[annis] Oecolampadii in Genesim enarratio“[6]. Dann in der handschriftlichen Nachschrift Balthasar Vögelins[7]. Wiederum stimmen beide Nachschriften so sehr überein, daß man, wenn nicht ein eigentliches Diktat Oekolampads, so doch eine diktatähnliche Vortragsweise anzunehmen hat.

Der eigentlichen Auslegung schickt Oekolampad eine Einleitung voraus: In der Schrift wohne als in einem „divinissimum adytum“ „Deus zelotes, ignis consumens, gloria domini exercituum, maiestas summa, vel ipsis angelis tremenda“, und nur diejenigen dürften sich diesem Heiligtum nahen, die von Gott gerufen, geheiligt und „mysticis iustitiae vestibus“ bekleidet seien. Das sei ja wohl eine etwas merkwürdige Einladung; aber er, Oekolampad, habe das beste Zutrauen zu den „auditores optimi“, daß sie dadurch nicht niedergeschmettert, sondern zu „religio erga sacras literas“

[1] Fol. 266vo.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 977.
[3] Bibliogr. Nr. 209, 5 (S. 107).
[4] Siehe oben S. 546.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 906.
[6] Bibliogr. Nr. 181.
[7] Beiträge, S. 232, Nr. 11.

aufgerufen würden. Sie seien Christen, Volk des Eigentums, Priester und Könige, und hätten darum, nachdem die Decke gefallen sei, freien Zugang „ad contuenda, quae intus sunt, arcana". Zwei Dinge seien allerdings für die „sacrarum literarum auditores" nötig, nämlich erstens „humilitas, quae adorare divina doceat ac sobrie sapere", und zweitens „alacritatis spiritus nihil laboris subterfugiens vel periculi, quo gloria Dei crescat". Was aber den Inhalt der Heiligen Schrift betreffe, so könne man sie in drei Punkte zusammenfassen: erstens habe Gott alles um des Menschen willen geschaffen; zweitens habe er durch seinen Sohn den Menschen, den er geschaffen habe, wiederhergestellt; drittens werde er noch weitere „ineffabilia bona" schenken. In den Büchern Mose gehe es nun vor allem darum, daß Gott den Menschen und alles um des Menschen willen geschaffen habe, wie es auch im achten Psalm zu finden sei[1]. Weiterhin werde vom Sündenfall gehandelt und vom Gesetz. Aber auch sonst biete Mose wie die andern Propheten — man dürfe ihn durchaus einen Propheten nennen, da er die Gabe des göttlichen Geistes in besonderm Maße besessen habe — vieles, was sich „ad mores nostros formandos, sive fidem asserendam, sive errores obstruendos, sive exempla petenda, sive respublicas instituendas, sive ingenia exploranda" beziehe. Schließlich merkt Oekolampad an, daß Mose das erste Buch in Ägypten, die vier andern Bücher in der Wüste geschrieben habe[2].

Im Anschluß an Gen. 1, 1ff. entwickelt Oekolampad eine ausführliche Lehre von der Schöpfung. Es gäbe solche, die behaupteten, daß Gott das All „uno die et uno momento" geschaffen habe. Doch das sei wider den klaren Wortlaut der Schrift; auch sonst gehe Gott so vor, daß er „imperfecta" vorausschicke und „perfectiora" folgen lasse. Eine weitere Streitfrage sei die Frage nach der Erschaffung der Engel; viele Griechen behaupteten, die Engel seien viele tausend Jahre vor der Gründung der Welt geschaffen worden. Demgegenüber gelte jedoch: „tempus coepit, cum coelum et terra coepit". Auch die Ansicht, daß die Welt von Ewigkeit herstamme, sei zu verwerfen. Plato scheine noch am ehesten „nobiscum sentire"; aber auch er könne nicht angenommen werden. Ferner setzt sich Oekolampad mit dem Polytheismus, mit den Vorsokratikern wie mit Aristoteles auseinander. Weiterhin sei ein großes Wunder, daß die Erde inmitten des Meeres ruhe und so allein durch das Wort Gottes gehalten werde. Die Philosophen meinten gute Gründe zu der Behauptung zu haben, daß das Schwerere herabsinke und das Leichtere nach oben steige; dagegen spreche doch schon die Tatsache, daß die Wolken am Himmel über der Luft hingen, obschon diese doch leichter als jene seien[3].

Gen. 1, 26ff. führt Oekolampad zur Lehre vom Menschen. Es sei etwas

[1] Siehe oben S. 573.
[2] Fol. 3ff.
[3] Fol. 6vo ff.

Herrliches, das zu erkennen, was Gott um des Menschen willen geschaffen habe; aber noch viel herrlicher sei es, das zu betrachten, was Gott in den Menschen selbst hineingelegt habe; daran nämlich gehe uns die „benignitas Dei patris" noch viel mehr auf. Zuerst behandelt Oekolampad die „imago Dei". Die Auffassung Augustins, daß die Gottebenbildlichkeit in der Dreiheit „mens, ratio et voluntas" liege, die dem „mysterium trinitatis in Deo" entspreche, sei nicht einleuchtend; denn Vater, Sohn und Geist seien in ganz anderer Weise in der Gottheit als jene drei in uns. Das Richtige treffe vielmehr Cyrill, wenn er sage: wir seien nach der „vera et certissima imago patris" geschaffen, nämlich dem Sohne, und die göttliche Schönheit in unseren Seelen sei das Teilhaben am Heiligen Geist; erst durch den Empfang des Heiligen Geistes nämlich seien wir des göttlichen Ebenbildes fähig gewesen. Dann wirft Oekolampad die Frage nach dem „liberum arbitrium" auf. In der Tat habe der Mensch am Anfang das „liberum arbitrium" besessen; das tue der „divina electio" keinen Eintrag; „Deus dedit homini rationem, ut possit eligere, quid bonum quidve malum, et dedit spiritum, ut possit bene agere". Weiterhin habe der Mensch das „dominium super omnia animantia" besessen[1].

In der Erklärung von 2, 18ff. finden sich längere Ausführungen über die Ehe. Ambrosius deute den Schlaf, in den Adam gefallen sei, auf die Beeinträchtigung der „vita sublimior et angelica" durch das Verheiratetsein[2]. Das sei aber eine falsche Auslegung; denn Adam habe im Paradies noch keine „concupiscentiae carnis" gehabt wie nach dem Sündenfall; und auch viele heiligen Männer seien, trotzdem sie in der Ehe gelebt hätten, der göttlichen Gabe und des prophetischen Geistes nicht beraubt gewesen. Was Mose über die Ehe sage, sei übrigens nicht nur „ad formandos mores", sondern auch „ad constituendas respublicas" von Bedeutung; zugleich sei die Geschichte aber auch eine „allegoria" auf Christus und die Kirche[3].

Schon bei der Erklärung von Gen. 2, 16f. hatte Oekolampad die Frage aufgegriffen, warum Gott, da er doch vorausgewußt habe, daß Adam sündige, ihm dennoch das Gebot gegeben habe, und geantwortet: es sei ratsamer, von solchen eitlen Fragen abzustehen, als die göttliche Majestät zu schelten; Gott habe Adam mit der Freiheit des Willens ausgestaltet, daran sei kein Zweifel; und wenn Adam gesündigt habe, so habe er „sua negligentia et ignavia" gesündigt; allerdings habe ihm Gott damit zugleich seine Gebrechlichkeit zum Bewußtsein bringen wollen[4]. Ebenso hatte Oekolampad bereits bei der Behandlung der „imago Dei" von den Folgen des Sündenfalles gesprochen: „obscurata est imago illa et pulchritudo ablata",

---

[1] Fol. 20ro ff.

[2] MSL, Bd. 14, Sp. 299.

[3] Fol. 37ro ff.

[4] Fol. 35vo.

ebenso sei die „facultas agendi bonum" verlorengegangen[1]. Des nähern aber spricht er vom Sündenfall auf Gund von Gen. 3, 1ff. Besonders ausführlich verweilt er bei 3, 15. Zunächst sei mit diesem Wort das Verhältnis zwischen Mensch und Schlange im Bereiche der Natur, wie es tatsächlich eingetreten sei, gemeint: wir hätten einen Abscheu vor den Schlangen; „praesertim muliebre genus illos magis formidat"; andrerseits trachteten sie uns nach der Ferse. Aber in diesem Worte seien auch „longe sublimiora" enthalten: es verheiße nämlich, daß der Mensch durch Gottes väterliche Fürsorge der Schlange überlegen, daß die Erwählten den Anfechtungen des Satans gewachsen sein sollten: „Deus dat filiis suis, ut possint draconem et basiliscum conculcare." Endlich sei noch eine Deutung des Samens möglich, nämlich die Deutung auf Christus. Allerdings finde sich diese Deutung nirgends bei den Aposteln, und wenn man sie den Juden gegenüber geltend machen wollte, so würde man wohl nur Spott ernten. Aber bei den Gläubigen stehe dieses Zeugnis in hohem Werte, weil sie wüßten, daß Christus dem Satan die Macht genommen, ja ihn gänzlich besiegt habe[2].

Eine zweite Ausgabe erlebte die Genesisvorlesung Oekolampads nicht; auch in das große Genfer Werk, in dem alle übrigen alttestamentlichen Vorlesungen und Kommentare des Basler Reformators vereinigt wurden, wurde sie nicht aufgenommen. Dagegen fand sie Verwendung in dem großen Katenenkommentar zur Genesis, den 1562 Augustin Marlorat der gelehrten Welt schenkte[3].

7

Nachdem am 7. August 1531 der alttestamentliche Kurs nach der neuen Ordnung eröffnet worden war, wurde der neutestamentliche Kurs, wenn nicht alles trügt, bestimmungsgemäß acht Tage darauf, also am 14. August, aufgenommen. Und zwar begann man, wie man dort mit dem ersten Buch des Alten Testamentes den Anfang gemacht hatte, hier mit dem ersten Buch des Neuen Testamentes, dem Matthäusevangelium. In neunundzwanzig Lektionen, wie es scheint, schritt man bis Mt. 10, 27 vor. Da schied Oekolampad wiederum aus[4].

Auch in diesem Fall aber sind uns seine Ausführungen durch Johannes Gast erhalten geblieben, indem dieser die von ihm aufgenommene Nachschrift 1536 in der Cratandrischen Offizin unter dem Titel „Enarratio in evangelium Matthaei d[octore] Jo[anne] Oecolampadio autore" herausgab[5].

---

[1] Fol. 23vo.

[2] Fol. 52ro ff.

[3] „Genesis cum catholica expositione ecclesiastica ... sive Bibliotheca expositionum Geneseως" (Bibliogr. Nr. 212).

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 905, 930, 983.

[5] Bibliogr. Nr. 183.

In der Einleitung führt Oekolampad unter deutlicher Bezugnahme auf die gleichzeitige Genesisvorlesung aus: Das Alte und das Neue Testament hätten ein und denselben „scopus", nämlich die „benignitas Dei" und Christus zu verkündigen. Aber sie täten das mit einem gewissen Unterschied. Mose erzähle, „quanto consilio, quanta dignitate, quantis privilegiis" Gottes Güte den Menschen am Anfang geschaffen, und wie er nach dem Fall verheißen habe, daß er ihn in Christus retten werde. Der Inhalt der Evangelien aber sei, daß Gott in seinem Sohne nun gesprochen habe, und daß jener erste gefallene Mensch durch den zweiten Adam „misericordia multo praestantiore" erneuert und „in maiorem gloriam" wiederhergestellt worden sei. Was sodann das Verhältnis von Gesetz und Evangelium betreffe, so dürfe man die beiden nicht in einen Gegensatz zueinander bringen. Das Evangelium sei nicht so sehr als „abrogatio legis" zu definieren denn als „consummatio legis per fidem, quae in Christo ex charitate operatur". Dazu sei Christus gestorben, nicht daß wir Sünde auf Sünde häuften, sondern daß wir der Sünde abstürben und ein neues Leben lebten in Gerechtigkeit und Heiligkeit. Er wolle Christus nicht zu einem grausamen Gesetzgeber machen, aber doch sei er ein Gesetzgeber, nämlich ein solcher, der das neue Gesetz in unsre Herzen gebe, so daß wir durch den Heiligen Geist „maxima ex parte" wollen und tun könnten, was er gebiete. Das Gesetz sei heilig, gerecht und gut gewesen, und Mose stehe Christo nicht entgegen, sondern leiste ihm Hilfsdienste. Das betone er, Oekolampad, deswegen, weil er wisse, daß gewisse Leute „intempestivis antithesibus" ihr Spiel trieben, besonders einige Täufer, die Manichäer und Marcioniten geworden seien, vom äußern Worte nichts mehr wissen und die prophanen wie die heiligen Schriften alle abtun wollten. Im übrigen habe sich Matthäus nicht in menschlichem Geiste an die Niederschrift seines Evangeliums gemacht. Abgefaßt habe er es in hebräischer Sprache, und Hieronymus rühme sich, in der Bibliothek von Caesarea ein Exemplar des hebräischen Matthäusevangeliums gesehen zu haben[1]. Mit den andern Evangelisten verkündige Matthäus gemeinsam „Christi humanitatem et divinitatem resurrectionisque robur et sacerdotium"[2].

Im Anschluß an Mt. 1, 25 wendet sich Oekolampad gegen die Helvidianer und Ebioniten und verteidigt ihnen gegenüber das „semper virgo". Christus werde nicht in dem Sinn „primogenitus" genannt, als ob er von derselben Mutter Brüder gehabt hätte, sondern das „primogenitus" sei gleichbedeutend mit „unigenitus". In einem andern Sinn bezeichne der Apostel Christus als den „primogenitus", nämlich als den „primogenitus omnis creaturae". Andere glaubten, das „primogenitus" sei gesagt im Hinblick auf uns als die, die „secundogeniti in adoptione" sein sollten; „sed non video, quanta valeat ista solutio"[3].

[1] Vgl. RE³, Bd. 12, S. 431.

[2] Fol. 1 ff. [3] Fol. 16ʳᵒ ff.

An der Jugendgeschichte Christi ist Oekolampad sodann vor allem wichtig, daß durch sie der Doketismus widerlegt wird: viele seien durch die „magnitudo signorum et miraculorum“ so erschreckt worden, daß sie Christum „pro solo Deo“ gehalten und gesagt hätten, „phantasticum hominem esse solamque apparitionem“. Gegen solche Behauptungen stelle uns der Evangelist „diligenter pueritiam Christi ante oculos“[1].

Was schließlich die Bergpredigt betrifft, so faßt Oekolampad ihren Sinn dahin zusammen: „hominem internum instituit, ut veraces coram Deo et per omnia innocentes compareamus, omnia in gloriam Dei facientes, ne more hypocritarum externis operibus contenti simus.“ Gewiß sollten wir die Gerechtigkeit nicht unsern Werken zusprechen, aber wenn Christus in unsern Herzen wohne, „non sinet nos esse otiosos, sed omnino urgebit nos, ut bona opera faciamus“. Gute Werke aber vollbrächten wir, „quando prosumus proximo in laudem Dei“[2].

---

[1] Fol. 20ro ff.
[2] Fol. 56ro ff.

Dreiundzwanzigstes Kapitel

Der Katechismus und die Admissionspredigt

1

In der Stadt Basel vollzog sich die Einführung der Jugend in die Bibel und die christlichen Glaubenswahrheiten wesentlich in der Schule. Für die deutschen Schulen zeigen das z. B. das Enchiridion Kolrossens und das Katechismus- und Gebetbüchlein Wyssgerbers[1]. Und über die Lateinschulen orientiert ein von Bonifacius Amerbach aufgestellter Lehrplan aus dem Jahre 1540: da werden für die zweite Klasse vorgeschrieben: „sententiae ex evangelio", für die dritte: „catechismus die dominico aut etiam sabbathi a prandio" und für die vierte ähnlich: „die dominico catechismus". Ja, auch für die Studenten der artistischen Fakultät ist der sonntägliche Unterricht im Katechismus noch obligatorisch[2].

Nun existierte aber kein Schulzwang, und es dürfte daher ein großer Teil der städtischen Jugend keinen Unterricht im christlichen Glauben durch die Schule empfangen haben. Noch viel schlimmer war die Lage auf dem Lande, indem dort nur in den wenigsten Gemeinden überhaupt die Möglichkeit bestand, eine Schule zu besuchen[3].

So war die Kirche, damit die gesamte Jugend erfaßt werde, gezwungen, auch von sich aus Jugendunterricht im christlichen Glauben zu erteilen. Dieser von der Kirche erteilte Jugendunterricht konnte zugleich dazu dienen, die von der Schule erteilte Glaubensunterweisung zu kontrollieren und zu ergänzen.

In diesem Sinn macht es die Reformationsordnung den Pfarrern zur Pflicht, erstens die Kinder, die zwischen dem siebenten und vierzehnten Altersjahre stehen, jährlich viermal in die Kirche zu berufen, sie zu fragen, ob sie beten könnten und die Gebote des Herrn wüßten, und sie danach im Glauben und in der Liebe Gottes zu unterweisen, zweitens die Jugendlichen, die zum erstenmal des Herren Nachtmahl nehmen wollen, in offener Kirche zu lehren, was sie von den Sakramenten halten sollten[4].

---

[1] Siehe oben S. 548 f.

[2] Theophil Burckhardt-Biedermann: Geschichte des Gymnasiums zu Basel, 1889, S. 272.

[3] Vgl. dazu J. W. Heß: Geschichte des Schulwesens der Landschaft Basel bis 1830, in: Beiträge zur vaterländischen Geschichte, Bd. 14, Basel 1896, S. 123ff.

[4] Siehe oben S. 481.

2

Es ist anzunehmen, daß auch Oekolampad an der Erteilung dieser Kinderlehre für die Sieben- bis Vierzehnjährigen mitgewirkt hat. Doch ist uns nichts darüber überliefert.

Dagegen ist ein Katechismus auf uns gekommen, der wesentlich als sein Werk bezeichnet wird[1].

Vermutlich war dieser Katechismus gleich nach seiner Abfassung, also noch zu Lebzeiten Oekolampads, veröffentlicht worden. Doch ist er erst als Anhang der 1537 gedruckten Basler Agende: „Form der sacramenten bruch, wie sy zů Basel gebrucht werden" auf uns gekommen; auf dem Titelblatt wird er als „kurtzer kinderbericht" bezeichnet, und im Text trägt er den Titel: „Frag und antwort in verhőrung der kinder"; daß er aber von Oekolampad stammen soll, wird noch nirgends gesagt[2]. Erst aus der im Jahre 1540 erschienenen zweiten Ausgabe von Wyssgerbers „Underricht" erfahren wir etwas über die Verfasserschaft; da erscheint nämlich, unmittelbar nach Wyssgerbers eignem Katechismus, der „Kinderbericht" von 1537 unter dem Titel: „Frag unnd antwort in verhőrung der kinder der kylchen zů Basel, kurtz gestelt durch doc[torem] Joan[nem] Oecolampadium"; und im Vorwort der Schrift bemerkt Wyssgerber dazu: weil „etlich christliche fragstuck" „durch unsern theuren, frommen, gotseligen, hochgotsgelehrten man, vatter und der kilchen Christi wackeren und onverdrosznen hyrten, diener unnd bischoff, Joannem Oecolampadium, sunst Huszschyn genant, uffbuwer und pflantzer der kilchen zů Basel, mit willen und hilff syner mitbrůderen und mithirtten" verfaßt und bisher zu Stadt und Land gebraucht worden seien, so habe er diese Fragstücke seinem eigenen Katechismus unverändert angehängt[3].

Von den 43 Fragstücken handeln Fragstück 1—4 vom Christsein und von der Treue des Christseins, z. B.: „Wilt du eyn christ blyben? Ja, mit der gnad Gottes."

In Fragstück 5—7 wird der Inhalt des Glaubens behandelt: ein Christ sei, „welcher gloubt von hertzen, das der sun Gottes ist war mensch worden, der do mit synem lyden und sterben unns erworben hatt verzyhung der sünd unnd das ewig låben"; wer das glaube, werde auch das Apostolikum bekennen.

Fragstück 8—22 handeln sodann vom neuen Leben, das aus dem Glauben fließt: wo der Glaube wahrhaft sei, „do ist ouch die lieb und forcht Gottes, und werden die rechten gůten werck hernach volgen, und man

[1] Vgl. dazu Ferdinand Cohrs: Die Evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion, Bd. 4, 1902, S. 1ff.

[2] Bibliogr. Nr. 186.

[3] Bibliogr. Nr. 188; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 985.

würt die gebott Gottes halten"; allerdings komme es darauf an, daß man die Gebote nicht nur dem Wortlaut nach halte; vielmehr wolle Gott das Herz haben; so verstoße etwa gegen das erste Gebot der, „der etwas lieber hatt dann Gott".

In Fragstück 23—27 wird das Wesen der Taufe dargelegt und die Wiedertaufe verworfen; in der Taufe sage das Kind zu: „ich will Gottes knecht syn, der welt unnd dem tüffel, ouch synem bracht und syner üppigkeyt nit dienen."

Das bringe man, führen Fragstück 28—40 aus, dadurch zuwege, daß man, mit dem Vaterunser, Gott anrufe — die Heiligen sollen nicht verachtet, aber nur um der Gaben und Gnaden willen, die ihnen Gott verliehen habe, gelobt werden —, daß man das Wort Gottes mit Fleiß höre, daß man Müßiggang fliehe — „ich suhm mich nit lang uff der gassen" —, böse Gesellschaft meide und gut acht auf sich selbst habe.

Fragstück 41—43 endlich handeln vom „sacrament des Herren nachtmals": „es ist ein gemeyne dancksagung und hohe pryszung des sterbens unnd blůtvergiessung unsers herren Jesu Christi mit betzügung christenlicher liebe und eynigkeyt"; weil man aber „der jaren halb noch sich zů mir nit versicht christenlicher dapfferkeyt, stand ich still; wo ich aber verhoffen mag, ander christen damit zů bessern, will ich myn glouben ouch bezügen"; bis dahin wolle er, der Katechumene, Gott bitten, ihm zu helfen, „das ich in synen gebotten wandle zů syner eer unnd zů gůtem dem nåchsten"[1].

Aus den Bemerkungen Wyssgerbers ist zu entnehmen, erstens daß der Katechismus, indem er von Oekolampad „mit willen und hilff syner mitbrůderen und mithirtten" abgefaßt wurde, als offizieller Basler Katechismus gedacht war, und zweitens daß er, indem er in Stadt und Land im Gebrauch stand, in den Katechismusstunden, die die Pfarrer den Sieben- bis Vierzehnjährigen viermal im Jahr zu erteilen hatten — andern Unterricht gab es damals ja auf der Landschaft nur ganz vereinzelt —, verwendet wurde. Darum dürfte er auch in die Agende von 1537 — und in alle spätern Agenden[2] — aufgenommen worden sein. Allerdings fand der „Kinderbericht" Oekolampads auch Eingang in den Katechismusunter-

[1] Auf den Katechismus folgen in der Ausgabe von 1537 die Zehn Gebote in der Umdichtung Luthers (WA, Bd. 35, S. 426ff.; doch ist das „Kyrioleys" in „Herr, erbarm dich unser" verwandelt) und das Vaterunserlied des Erfurter Gesangbuches von 1527 (Philipp Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied, Bd. 3, 1870, S. 545, Nr. 594; diesmal bringt die Basler Fassung das „Kyrie eleyson" der Vorlage; im übrigen weist sie mehrere rhythmische Verbesserungen auf; an eine Abfassung des Liedes durch Oek. [so Cohrs a. a. O., S. 7f.] ist nicht zu denken). Es darf angenommen werden, daß diese beiden Lieder in den Katechismusstunden der Basler Kirche gesungen wurden.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 985, Anm. 5.

richt der Schule. Vielleicht geschah das schon unmittelbar nach seiner Abfassung — die Tatsache, daß Christoph Wyssgerber einen eigenen Katechismus verfaßte, braucht nicht unbedingt dagegen zu sprechen —; für die spätere Zeit ist es jedenfalls ausdrücklich bezeugt[1].

Seinem Inhalt nach war das Werkchen für ein kindliches Alter berechnet, jedenfalls nur für diejenigen, die noch nicht zum Tische des Herrn gehen durften. Nun wurde aber in den Lateinschulen bis in die obersten Klassen Katechismusunterricht erteilt, ja selbst noch auf der Stufe der artistischen Fakultät. So sah man sich früh genötigt, den „Kinderbericht" für ein höheres Alter umzuarbeiten. Der Aufgabe unterzog sich Oekolampads Nachfolger Oswald Mykonius: 1544 erschien seine Erweiterung des Oekolampadischen Katechismus in lateinischer, 1545 in deutscher Sprache[2]. Von da an gehen der Kleine und der Große Basler Katechismus gemeinsam durch die Jahrhunderte. Um 1622 gesellte sich ihnen noch das auf dem Heidelberger Katechismus beruhende Nachtmahlbüchlein des Antistes Johannes Wolleb zur Seite[3].

3

Die Reformationsordnung schrieb den Pfarrern neben der Erteilung des Katechismusunterrichtes auch noch vor, die Jugendlichen, die zum erstenmal des Herren Nachtmahl zu nehmen im Begriffe seien, öffentlich in der Kirche über den Sinn der Sakramente zu unterrichten. Ob Oekolampad diese Vorbereitung der Erstkommunikanten in seiner Gemeinde selbst vorgenommen, oder ob er sie seinen Diakonen überlassen hat, wie die Reformationsordnung zuläßt, steht dahin.

Dagegen hat uns Johann Gast in lateinischer Bearbeitung eine Predigt Oekolampads überliefert, die er bei einer Kommunion für Erstkommunikanten und ihre Angehörigen gehalten hat[4].

Oekolampad beginnt damit, die Erwachsenen aufzufordern, das, was er den Kindern sage, zu Hause mit ihnen weiter zu üben, damit es wirklich

[1] Theophil Burckhardt-Biedermann: Geschichte des Gymnasiums zu Basel, 1889, S. 88f.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 995.

[3] Vgl. dazu Karl Rudolf Hagenbach: Kritische Geschichte der Entstehung und der Schicksale der ersten Baslerkonfession, 1827, S. 260ff.

[4] „Concio ad adolescentes et puellas, quum sacramenta corporis et sanguinis Domini erant percepturi, valde utilis et necessaria, cum expositione Symboli Apostolici, Joan[ne] Oecolampadio autore" (Bibliogr. Nr. 193; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 993; eine deutsche Übersetzung bringt Hagenbach, S. 284ff.). Um den vorbereitenden Unterricht kann es sich bei dieser Rede nicht handeln, da gerade von den Sakramenten, zumal vom Abendmahl, kaum gesprochen wird.

Frucht bringe. Die „domestica institutio" sei für die Kirche eine Notwendigkeit, wenn der Unterricht der Pfarrer wirklich „in pectoribus puerorum" haften solle. Ja, nur wenige kümmerten sich um die Dinge des Heils, wenn sie nicht von der Wiege an in der Gottesfurcht erzogen würden.

Sie seien, und damit wendet sich der Reformator den Kindern zu, durch das Sakrament der Taufe der christlichen Kirche geweiht worden. Dazu sei ihnen das Leben geschenkt, daß sie des Himmelreiches teilhaftig würden. Das werde man aber nur erlangen, wenn man Gott fürchte und Gerechtigkeit wirke. Nach Gottes Gebot hätten die Kinder in allen Dingen den Eltern zu gehorchen, „exceptis iis, quae ad salutem animae spectant"; „Deo primus honor debetur, alter parentibus". Er, Oekolampad, wisse genau von Eltern, die alles versuchten, daß ihre Kinder das Wort Gottes nicht hörten; „o stulti et perversi homines, indigni christiano nomine[1]!"

Bei ihrer Taufe hätten die Kinder durch ihre Eltern und Paten erklärt, den Werken des Teufels abzusagen; wenn sie dieses Versprechen nun nicht hielten, dann würden sie eidbrüchig. Wenn man Gott dienen wolle, dann müsse man hauptsächlich Christus vor Augen haben und „iustus, benignus, mitis, verus, fidelis" sein. Die Werke aber des Satans seien: die Menschen verleumden, sie verspotten und verachten, Witwen und Greise verhöhnen, den Eltern keine Ehre erweisen, vor allem das Wort Gottes verachten und den Namen Gottes lästern. Die Kinder der Welt schritten „pompose" einher, mit gespornten Stiefeln, als gälte es ewig zu leben, führten unzüchtige Tänze auf, stürmten die ganze Nacht auf den Gassen herum und störten mit ihrem Geschrei Alte und Kranke. Doch wolle er „honesta gaudia" und „exercitationes corporales", wenn sie anständig seien, keineswegs verbieten.

Christus habe von zwei Wegen gesprochen. Der breite Weg könne für die Jünglinge dahin führen, daß sie im Rausche oder in der Raserei erschlagen, an den Gliedern verstümmelt würden, an ungerechten Kriegszügen wider gegebene Eide um des schnöden Geldes willen teilnähmen und wie Vieh zugrunde gingen oder sich um geringfügiger Ursache willen selbst aufhängten. Die Mädchen aber könnten auf dem breiten Weg dahin kommen, daß sie in Unzucht und Schande stürzten. Um nicht so zu verderben, sollten die Kinder vielmehr Gott fürchten und sein Wort fleißig hören, jeden Tag am frühen Morgen und ebenso an den Sonntagen.

[1] Cohrs (a. a. O., S. 5) möchte aus diesen Ausführungen schließen, daß die Ansprache noch vor den Durchbruch der Reformation fällt; es ist aber kaum anzunehmen, daß Oek. Kinder aufs Abendmahl hin unterweisen konnte, deren Eltern bei den Altgläubigen standen; es ist vielmehr anzunehmen, daß die Reformation bereits durchgeführt ist, daß aber immer noch Eltern vorhanden sind, die mit innerer Ablehnung dem neuen System gegenüberstehen; vielleicht denkt Oek. aber einfach an Menschen, die gleichgültig und oberflächlich sind und ihre Kinder für die Welt erziehen; diesen will er — sie sind als anwesend zu denken — das Gewissen schärfen.

Nun läßt sich Oekolampad von den Kindern das Apostolikum aufsagen und erklärt im Anschluß daran die einzelnen Artikel.

Der erste Artikel rede von der Güte Gottes in der Schöpfung, und daß wir alles Vertrauen auf ihn setzen sollten. Den Alten und denen, die im Glauben fortgeschritten seien, seien auch die „mysteria trinitatis" aufzuhellen, soweit sie die „fragilitas humana" erfassen könne.

In der Erklärung des zweiten Artikels geht Oekolampad von der Sünde aus. Sie wüßten, wie Adam und Eva ungehorsam gewesen seien; ihre Befleckung hafte auch uns noch an, sei auch uns „innata"; täglich erführen wir das, und allmählich breche auch immer wieder bei den Kindern diese Krankheit hervor; von früh an sei ihr daher „virgis et plagis" entgegenzutreten; niemand sei so jung, daß er nicht wisse, was gut und böse sei; denn allen sei „haec lex naturae" eingeschrieben: was du nicht willst, daß man es dir tue, das tue auch keinem andern. Um uns nun aus der Verdammnis herauszuretten, sei Christus Mensch geworden, gestorben, auferstanden und gen Himmel gefahren; „diligamus igitur eum et colamus debito honore ob tanta beneficia".

In der Auslegung des dritten Artikels legt Oekolampad besonderes Gewicht auf das „Credo ecclesiam catholicam": die christliche Kirche sei nicht nur diejenige, „quae sub papa impio militat"; der Herr habe überall die Seinen; „ecclesia vera habet verbum Dei, Vetus et Novum Testamentum, habet sacramenta, baptismum et eucharistiam". Was sodann die Vergebung der Sünden betreffe, so sollten sie sich nicht Sorge machen wegen der Ohrenbeichte: „Domino quotidie et omni hora peccata vestra confitemini." Doch sollten die Hausväter darauf sehen, daß die Knechte und Mägde nicht jahrein, jahraus ohne Gottesfurcht lebten; vielmehr sollten sie die Frühpredigten besuchen und dort Gotteserkenntnis schöpfen, „quae initium erit vitae honestae".

Dann kommt Oekolampad auf das Gebet zu sprechen. „Oremus sedudo, ut gloria Dei nostri progressum habeat regnumque illud amplietur in omnes fines terrae!" Immer wieder sollten wir auch darum bitten, daß Gott unsrer Schwachheit zu Hilfe komme, uns die Sünden vergebe, rechten Glauben schenke „ad omne opus, quod tua voluntas requirit".

Im Schlußabschnitt wendet sich Oekolampad noch einmal eindringlich an die Eltern, daß sie in ihren Häusern ihren Kindern und Dienstboten ein „exemplum Christianum" gäben. Dann ruft er dazu auf, vor dem Empfang der Sakramente die Herzen zu prüfen. Wenn seine Zuhörer im Sinne hätten, ein christliches Leben zu führen, „adsitis hilari animo". Wenn aber nicht, dann sollten sie von hinnen weichen; sonst machten sie sich des Leibes und Blutes des Herrn schuldig. So würden sie sich z. B. Verdammnis bereiten, wenn sie nach dem Osterfest alter Sitte gemäß von Dorf zu Dorf schweiften und sich dabei in Trinkereien und Unsittlichkeiten

ergingen[1]; wenn die Jungen das vorhätten, dann sollten sie nicht zum Tische des Herrn kommen; „valeant papistae cum suis erroribus“[2]. „Non parva res corporis et sanguinis Domini sumptio“; das sei der Angelpunkt, „ut novam vitam vivamus“. Aber das christliche Leben bestehe nicht allein in Worten, „sed in factis et operibus“. Der Herr möge seine Erleuchtung schenken, daß alles geschehe „in eius gloriam et aedificationem ecclesiae catholicae“.

Diese Predigt veröffentlichte Gast 1544 im Anhang seiner Ausgabe von Oekolampads Predigten über den Psalter[3]. Nicht lange darauf, in der Zeit Eduards VI., da sich England stark dem Geist der Zürcher, Basler, Straßburger und Genfer Reformation öffnete, gab der später als Verfasser des Märtyrerbuches bekanntgewordene John Foxe eine englische Übersetzung heraus: „A sarmon of Jhon Oecolampadius to yong men and maydens“[4].

[1] Aus dieser Stelle wird man schließen dürfen, daß die Predigt bei einer Osterkommunion gehalten worden ist; ob auch an den beiden andern Kommunionsfeiern, an Pfingsten und Weihnachten, Erstkommunikanten zugelassen wurden, bleibt im Dunkel.

[2] Oek. kämpft also gegen mittelalterliche Volksgebräuche.

[3] Siehe oben S. 413 ff.

[4] Beiträge, S. 200, Nr. 205; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 1005.

Vierundzwanzigstes Kapitel

Ehegericht und Almosenordnung

1

Durch die Abschüttelung der Jurisdiktion der römisch-katholischen Kirche wurde der Rat im Verein mit der neuen Kirche genötigt, die Ordnung der ehelichen und geschlechtlichen Verhältnisse, nachdem er sie seit dem ausgehenden Mittelalter schon zum Teil an sich genommen hatte, vollständig in die Hand zu nehmen[1].

So schafft er bereits in der Reformationsordnung ein neues, aus dem Geist der Reformation heraus gestaltetes Eherecht und setzt ein aus sieben „gelerten, frommen unnd erbaren månnern", nämlich zwei Pfarrern, drei Ratsherren und zwei Sechsern bestehendes Ehegericht ein. Die Grundzüge, nach denen die Eherichter Recht zu sprechen hatten, kennen wir bereits[2]. Doch sollten sie nicht nur die Fälle, die vor sie gebracht wurden und die einen gerichtlichen Entscheid verlangten, behandeln, sondern sie sollten auf das gesamte eheliche und geschlechtliche Leben „ein ernstlich uffsehen haben" und, wo sie etwas Unordentliches wahrnahmen, von sich aus eingreifen.

Die nämliche Reformationsordnung hatte auch in Aussicht genommen, daß für die Posten der beiden geistlichen Eherichter in erster Linie die beiden Ordinarien der Heiligen Schrift — das eheliche und geschlechtliche Leben sollte eben nach den Geboten des göttlichen Wortes gestaltet und beurteilt werden — in Betracht kommen sollten: „und ob sich gefůgte, das wir diese ordinarios zů examinierern oder auch verhörern der eehändel verordnen würdend, sollend sy sich darin gehorsamlich finden lan", heißt es im Abschnitt über die Ordinarien der Heiligen Schrift[3].

So finden wir denn in der Tat unter den Eherichtern der Amtsperiode, die von Mai 1529 bis Juni 1530 reicht, die beiden Pfarrer-Professoren Oekolampad und Phrygio. Für die Amtsperiode 1530/31 scheinen Phrygio und Wolfgang Wissenburg dem Ehegericht angehört zu haben[4]. Dagegen

[1] Vgl. dazu Walther Köhler: Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium, 1. Bd., 1932, S. 231ff.

[2] Siehe oben S. 484f.

[3] Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 473, S. 388.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 656.

wurde für das Amtsjahr 1531/32 neben dem ebengenannten Wissenburg aufs neue Oekolampad bestimmt[1].

Am 27. April 1529 fand die erste Sitzung des Ehegerichtes statt[2], am 4. Mai die zweite[3]. Am 10. Mai schrieb der Basler Stadtschreiber Kaspar Schaller, der zugleich als Schreiber des Ehegerichtes fungierte, nach Straßburg: „jetzt hab ich alle wuchen ein eegericht; do hab ich ein nüwen stylum mieszen leren“[4]. Ob Oekolampad für seine Person ähnlich empfand, wissen wir nicht, da wir über seine innere Anteilnahme an der Arbeit des Ehegerichtes nicht unterrichtet sind.

2

Zu den großen Aufgaben, Kirche und Staat nach reformatorischen Grundsätzen neu zu gestalten, gehörte auch die Neuordnung der Armenfürsorge. Es ist bekannt, wie Luther dafür die entscheidenden Richtlinien aufgestellt hatte und wie vor allem einige Städte, so Nürnberg 1522, Straßburg 1523, Zürich 1525, rasch und kühn auf der neuen Bahn vorwärts geschritten waren[5].

Schon 1526 hatte auch der Basler Rat das Fürsorgewesen nach den neuen Grundsätzen zu gestalten begonnen; und er setzte das Begonnene fort, als der neue Glaube vollständig zum Siege gekommen war.

Oekolampad war die Fürsorge für die Armen von jeher ein besonderes Anliegen gewesen[6]. So ist es nicht anders denkbar, als daß er an der Neugestaltung des Basler Armenwesens bedeutenden Anteil nahm. Doch läßt sich nur Weniges darüber feststellen.

Am 13. Januar 1526 wurde dem Rat von einer Ratskommission ein umfassender Entwurf zu einer Almosenordnung vorgelegt. Gott werde uns im Jüngsten Gericht danach richten, ob wir die Werke der Barmherzigkeit erfüllt hätten oder nicht. Damit wir nun nicht verdammt würden, sei es notwendig, die Armen „umb der eere Gottes unnd bruderlicher liebe wyllen“ mit den Notwendigkeiten des Lebens zu versorgen. Doch dürfe dieses Almosen nur den „frommen, erbaren, huszarmen lutten ..., die

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 880.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 656.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 660.

[4] Basler Ref.-Akten, Bd. 3, Nr. 557.

[5] Vgl. dazu 1. Bernhard Riggenbach: Das Armenwesen der Reformation, 1883; 2. Gerhard Uhlhorn: Die christliche Liebestätigkeit, 3. Bd., 1890; 3. Walther Köhler: Armenpflege und Wohltätigkeit in Zürich zur Zeit Ulrich Zwinglis, 1919; 4. Alice Denzler: Geschichte des Armenwesens im Kanton Zürich im 16. und 17. Jahrhundert, 1920; 5. Otto Winckelmann: Das Fürsorgewesen der Stadt Straßburg, 1922.

[6] Vgl. dazu oben S. 246.

burger oder alte hindersässen weren, die ir tag gewerckt, geworben unnd sich mit eeren gern ernert hetten unnd die das ir nit uppenklich verprucht habend, sonder, unnd villicht usz verhengknis Gottes, durch krieg, brunst, thure, zufall, vyle der kinden, grosz kranckheitten, altar [!], unmôgende halb, sich nit mer erneren unnd arbeytten môgen", gegeben werden. Damit kein Mißbrauch geschehe, hätten diese Armen „ein gestempfft oder gossen zeichen" öffentlich zu tragen. Zur Verwaltung des Almosens sollen zwei Kategorien von Behörden geschaffen werden. Zunächst in jeder Pfarrgemeinde eine Kommission von zwei frommen, ehrsamen Männern aus den Sechsern; die sollen die Armen mindestens alle Fronfasten besuchen und sehen, ob sie des Almosens noch bedürftig, und ob ihre Kinder geschickt seien, zu dienen oder zu handwerken. Über diesen parochialen Armenbehörden soll dann eine Zentralbehörde von vier Ratsherren stehen, die mit den Unterkommissionen zusammen die ganze Almosenverwaltung zu leiten hätte. Die jährlichen Ausgaben werden auf etwa tausend Pfund berechnet. Sie sollen aufgebracht werden durch die Erträgnisse bereits bestehender Almosenstiftungen, durch die Zuwendungen aus den bei Stiftern und Klöstern fundierten Armenspenden, durch Beiträge von Bruderschaften, durch das Kirchenopfer — die Prädikanten hätten sich erboten, das gemeine Volk treulich zu vermahnen, „sin stür unnd handtreichung ze thun" —, durch private Zuwendungen, endlich durch tägliche Naturalleistungen der Klöster. Schließlich kommt der Entwurf noch auf die fremden Bettler zu reden: es soll ihnen nicht gestattet sein, auf den Gassen oder vor den Häusern und Kirchen zu betteln, sondern sie sollen zu einem Imbiß und, so sie erst nachmittags in Basel eintreffen, auch zu einem Nachtquartier in die Elendenherberge geführt, dann aber sofort weitergewiesen werden; damit diese Ordnung aber nicht durchkreuzt werde, sei die Wirtschaft auf dem Kohlenberg, wo sich bisher Landstreicher und Bettler aufgehalten hätten, aufzuheben[1].

Wann die eigentliche Eröffnung des Almosenamtes erfolgt ist, ist nicht überliefert. Am 6. März 1527 wird allerdings durch eine besondere Ratserkanntnis die Schließung der Kohlenbergwirtschaft verfügt[2]. Aber an den tatsächlichen Verhältnissen scheint sich dadurch in der unmittelbar folgenden Zeit nichts geändert zu haben; jedenfalls ließ sich Oekolampad noch Ende März oder Anfang April 1527 in der zweiten Predigt über das vierte Klagelied Jeremiä folgendermaßen vernehmen: „wir ... lassend die rechten armen manglen, geben den landstreicher; es were von nôtten, das mann gûtte ordnung mit den bettlern machte"[3]. Am 12. Juni 1527 tauchen dann zum erstenmal die „verordnetten herren uber das almusen"

[1] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 264.
[2] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 607.
[3] Siehe oben S. 425.

— ob auch die parochialen Unterbehörden eingesetzt wurden, ist zweifelhaft — auf und verhandeln mit dem Petersstift über dessen Beitrag, „damit das almusen angefengt werde“[1]. Es ist anzunehmen, daß nicht lange danach das neue Amt tatsächlich in Tätigkeit trat.

Durch die Durchführung der Reformation wurde das mittelalterliche System des Fürsorgewesens vollends außer Kurs gesetzt, und die Verantwortung lag nun ausschließlich auf dem evangelisch gewordenen Staat und der neuen Kirche. Dieser Verantwortung ist bereits in der Reformationsordnung Ausdruck verliehen, indem es im Abschnitt über die Bilder heißt: „deszhalb wir fürohyn mit Gottes hilff kein bilder uffrichten lassen, aber ernstlich nachgedenckens haben werden, wie wir die armen dǒrfftigen, so die ware und lebendige bilder Gottes sind, trǒstlich versehen mǒgen.“ Außerdem wird den ehemaligen Priestern und Mönchen, die von einer Rente leben, zur Pflicht gemacht, bereit zu sein, falls sie „zů uszspendung des almůsens“ verordnet werden sollten. In das gleiche Gebiet gehört es, wenn die Reformationsordnung unter denen, die zu bannen seien, „gesunde, starcke bettler, die mit irer fulkeit ein überbürde sind dem nechsten“, nennt[2].

Gerade diese letztere Kategorie existierte aber weiter. So erließ der Rat am 10. September 1530 eine neue Almosenordnung. Er berief sich darauf, daß man schon vor einiger Zeit „usz gantz christenlicher brůderlicher lieb“, „Gott dem almechtigen zů eeren“ für die bedürftigen Armen „eyn gemeyn allmůsen“ angeordnet habe; und man sei durchaus willens, damit fortzufahren. Aber es hätten sich auch unwürdige Elemente in das Almosen einschreiben lassen; für diese sei aber das Almosen nicht nur nicht da, sondern es sei vor Gott unrecht, daß man überhaupt „solche gesunde fule båtler, güder, suffer unnd spyler under den christen geduldet“. Um solche Übelstände zu vermeiden, werde nun folgendes bestimmt: Alle, die ein Almosen begehren, hätten sich an die Ratsherren, Meister und Sechser ihrer Zünfte zu wenden; diese müßten dann untersuchen, ob die Sich-Meldenden des Almosens würdig seien, und den Würdigbefundenen eine schriftliche Empfehlung an die verordneten Pfleger des Almosens geben; würdig aber seien nur „frome, erbere, huszarme lütt“ — es folgt die Beschreibung, die wir bereits aus dem Gutachten vom 13. Januar 1526 kennen; nur gehört zur Würdigkeit nun auch noch hinzu, daß sie „das heylig gǒttlich wortt zů hǒren geflissen sind“ —; die Almosengenössigen hätten sodann das Zeichen der Armen zu tragen und dürften „in khein offen ürten unnd trinckstuben gan“; durchreisende Bettler sollten ihr Nachtquartier und ihren Imbiß in der Elendenherberge bekommen, darauf

[1] Basler Ref.-Akten, Bd. 2, Nr. 669.

[2] Schon die beiden Agenden von 1526 hatten die „muessiggenger, die ain überbürden mit irer faulkait den nåchsten“, für bannwürdig erklärt (vgl. oben S. 433).

aber weiterziehen; Straßenbettler dagegen seien nicht zu dulden und dürften „von kheynem unsern burgern zů dem bettel gehalszstarckt werden" „by peen fünff pfundt pfennig"[1].

Im Schema für die Bannherren vom Winter 1530/31 betont Oekolampad aufs neue, daß auch diejenigen, „die nicht arbeiten wôllen unnd doch desz allmůsens geleben", zu bannen seien. Zugleich kündigt er aber auch denen den Bann an, „die mit der kirchen-, klöstern- oder allmůsengutern untreuwlich umbgiengen"[2]. Und diesen Kampf um die sorgfältige Verwaltung des Armengutes setzte er mit heiligem Eifer fort in dem Kampf, den er im Sommer 1531 um das Schulgut führte[3].

---

[1] Basler Ref.-Akten, Bd. 4.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 812; in einer Urkunde vom 27. Nov. 1530 (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 805) taucht als einer der Herren über das Almosen Konrad Winckler auf; er scheint der Stiefvater von Oek.s Frau Webrandis Rosenblatt gewesen zu sein (vgl. die „Copei des Heirahtsbrieven herren Martin Bucers und Wibranden Rosenblättin" vom 4. Okt. 1542 im Thomasarchiv [Nr. 39] in Straßburg).

[3] Vgl. oben S. 550 f.

Fünfundzwanzigstes Kapitel

Abendmahlstreit und Konkordienversuche

1

Kurz nachdem in Basel die Reformation zum Durchbruch gekommen war, am 15. März 1529, trat zu Speyer der Reichstag zusammen, und es wurde von Anfang an klar, daß die kaiserliche Regierung auf die völlige Unterdrückung der reformatorischen Bewegung lossteure[1]. Und zwar bestand der Plan darin, die Evangelischen zu spalten, um sie so nacheinander erledigen zu können. In diesem Sinne schrieb am 24. März Jakob Sturm aus Speyer nach Straßburg: „wie mich die sach ansieht, ist es alles dohin gespielt, domit man ein trennung zwischen Sachsen, Hessen, Nurnberg etc. und uns in causa sacramenti et missae mach, ut oppressa una post facilius opprimatur et altera[2]."

Diese Gefahr rief auch Oekolampad auf den Plan, obschon damals wahrlich genug Arbeit in Basel seiner wartete, und er unternahm den Versuch, durch den auf dem Reichstag anwesenden Melanchthon eine Konkordie anzubahnen.

Am 31. März wandte er sich in einem längern Schreiben an ihn. Er habe nie aufgehört, hub er an, mit dem im fernen Wittenberg Weilenden durch Briefe die Bande der Freundschaft weiterzupflegen; um so weniger könne er ihn nun, da er näher gekommen sei, ungegrüßt lassen; ja, er würde ihn persönlich aufsuchen, wenn nicht die Gefahr zu groß wäre und ihn nicht die Basler Kirche ganz in Anspruch nähme. Nichts wäre ihm erwünschter als ein Gespräch mit Melanchthon, vor allem darum, daß er mit ihm „de rebus ecclesiae" sprechen könnte, ob sich nicht gewisse Trennungen, die kürzlich aufgerissen worden seien („non dico a quibus"), aus dem Wege räumen ließen. Allerdings begreife er nicht recht, warum Melanchthon auf seine verschiedenen Briefe nicht geantwortet habe; er könne doch nicht glauben, daß er einem, der Christus als wahren Gott und Mensch bekenne, die Gemeinschaft aufsage. Nun höre man aber in Basel, was jener Fabri auf dem Reichstag „fabrizieren" möchte, nämlich „ut nobis primum

[1] Vgl. dazu 1. Johannes Kühn: Die Geschichte des Speyrer Reichstags 1529, 1929; 2. Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V., 7. Bd., hg. von Johannes Kühn, 1935, S. 628ff.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 645, Anm. 5.

negotium faciat, quo deinde et vos quoque invadat". Um das aber zu erreichen, streue er Verleumdungen aus, nämlich daß ihnen Christus nur „figura ac phantasma" sei, nicht eine „veritas", daß ihnen, weil sie leugneten, daß die „corporea Christi dimensio et quantitas" überall sei, Christus selbst nicht allgegenwärtig sei. Darum bitte er, Oekolampad, Melanchthon, er möge auf dem Reichstag bei den „amici et pii" auf das hin arbeiten, „quae pacis et quae in gloriam Christi" und die Behauptungen Fabris als Verleumdungen entlarven. Auch er, Oekolampad, und die Seinen böten dar und empfingen mit den sichtbaren Symbolen die unsichtbare Gnade, indem sie wie alle Gläubigen „γεγυμνασμένα αἰσθητήρια" [Hebr. 5, 14] hätten. So würde man die Apostel schmähen, wenn man behaupten wollte, sie hätten an Pfingsten nur die Feuerzunge und das Zeichen des Geistes besessen, seien aber nicht der Gaben des Geistes teilhaftig geworden; und doch sei die Feuerzunge keineswegs substantiell der Heilige Geist gewesen. Das werde doch ohne Zweifel auch Melanchthon zugeben. Und er solle daher „quibusdam" klarzumachen suchen, daß, wenn nur einmal die Streitereien beiseite gelassen würden, durchaus die Möglichkeit bestehe, „qua concordia paretur ecclesiis"[1].

In seiner Antwort beteuert Melanchthon, daß seine „benevolentia" gegen Oekolampad keineswegs ins Wanken gekommen sei, wenn auch die „horribilis dissensio de coena Domini" die alte Herzlichkeit des Umgangs gehindert habe. Allerdings sei er bisher mehr im Hintergrund geblieben; doch habe er sich durchaus seine Meinung gebildet. Auf Grund dieser sehe er sich aber genötigt, an der „proprietas verborum" festzuhalten. Wenn sodann Oekolampad behaupte, daß aus der Annahme der Realpräsenz und Ubiquität viel Widersinniges folge, so müsse gesagt werden, daß sich der an Widersinnigem nicht stoße, der wisse, daß man in himmlischen Dingen sein Urteil „ex verbo Dei, non ex geometria" zu bilden habe. Ferner seien gewiß die Kirchenväter nicht alle ganz eindeutig; aber in den wesentlichen „dicta gravissimorum autorum" sei durchaus die Realpräsenz gelehrt. Oekolampads „modestia", und damit kommt Melanchthon zum Schluß, sei ihm genügend bekannt, so daß er nicht nötig habe, ihn daran zu erinnern, daß auch gescheite Menschen irren könnten[2].

Melanchthons Brief war noch im April 1529 von Speyer aus geschrieben; doch traf er erst im Juni in Basel ein[3]. Am 3. Juli meldet Oekolampad an Zwingli, Melanchthon habe „disertissimas amicissimasque literas" an ihn gerichtet; „sed manet in sententia Lutherana"[4].

So ist auch die Rückantwort Oekolampads an Melanchthon freundlich

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 645.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 652.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 674, Anm. 4.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 674; Corp. ref., Bd. 97, Nr. 870.

gehalten: Er habe seine „diserta de coena dominica epistola“ „animo perquam placido“ aufgenommen; nur bedaure er, daß sie — es war das durch Johann Setzer in Hagenau geschehen[1] — veröffentlicht worden sei. Immerhin gedenke er nun auch diese seine Antwort drucken zu lassen, doch nur wenn Melanchthon einwillige. Was seinen Vorwurf betreffe, daß er den Kirchenvätern Gewalt antue, so glaube er ihn mit gutem Gewissen zurückweisen zu dürfen. Es sei eben offenkundig, daß Augustin im Sakrament das „signum“ von der „res“ unterscheide und das „hoc est corpus meum“ in dieselbe „classis locutionum“ einreihe wie das „petra erat Christus“; Augustin hätte das aber nicht getan, wenn er sich bewußt gewesen wäre, damit von den frühern Vätern abzuweichen. Und wenn Männer wie Tertullian und Irenaeus das Abendmahl und die Auferstehung in nahe Beziehung zueinander brächten — darauf hatte Melanchthon mit besonderem Nachdruck hingewiesen —, so gehe daraus keineswegs hervor, daß sie die Realpräsenz behaupteten; vielmehr wollten sie sagen: wie das Brot, das uns den Leib Christi darstelle, die Kraft habe, den Leib zu nähren, so habe auch das himmlische Brot, wenn es im Glauben gegessen werde, die Kraft, lebendig zu machen und in das ewige Leben zu nähren. Allerdings komme es letztlich gar nicht auf die Kirchenväter, sondern auf das Wort Gottes selbst an. Doch auch da könne er nicht zugeben, daß er von der „proprietas verborum“ abweiche; vielmehr sei ja sein ganzes Bemühen darauf gerichtet, die „genuina verborum mens“ wieder zur Geltung zu bringen. Die Menschheit Christi werde eben aufgelöst, wenn man das „corpus Christi ἀσχημάτιστον καὶ ἀπερίγραπτον καὶ ἄτοπον καὶ πολύτοπον“ setze. Dabei sei keine „rationis fiducia“ oder „geometriae certitudo“ im Spiele, sondern „fidei, quae veritatem corporis Christi asserit, religio“. Wenn eingewendet werde, man dürfe die Menschheit Christi nicht von der Gottheit trennen, so müsse man aufpassen, daß man nicht aus einer Person eine Natur mache; „aliter de verbi, aliter de corporis natura loqui convenit“. Demnach bestehe die „theologia sincerior“ in der Frage der Sakramente nicht darin, das Brot substantiell zum Leib Christi zu machen, sondern im Sichtbaren das Unsichtbare zu erkennen und „externis relictis ad spiritualia“ vorwärtszuschreiten. „Carne eius spiritualiter pascimur et μυστικῶς manducamus; tantum elemento non plus tribuimus, quam par est[2].“

Dieser Brief wurde vorläufig nicht nur nicht gedruckt, sondern nicht einmal abgesandt, da unterdessen eine persönliche Begegnung der beiden Parteien anberaumt worden war.

---

[1] Beiträge, S. 219, Nr. 28.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 680.

2

Der Speyrer Reichstag hatte auch Philipp von Hessen aufgerufen, alles zu tun, um im evangelischen Lager eine Verständigung in der Abendmahlsfrage herbeizuführen. So nahm er gleich in den ersten Wochen des Reichstages seinen alten Plan, die Führer der beiden Parteien zu einem Gespräch zusammenzuführen[1], mit zielbewußter Energie auf.

Bereits am 30. März meldete der sächsische Rat Hans von Minckwitz aus Speyer an Herzog Johann Friedrich: „es steht darauff, das doctor Martinus [und] Philipp Melanchthon mit Zwinglen und Ekolampadio zu Nurmberg solen zusammen kommen und sich der spaltung halben im sacrament unterreden; steht in guter hoffnung, so sie zusammenkemen, sollen sie sich cristlich vergleichen[2].“ Es ist sogar vermutet worden, auch der Brief Oekolampads an Melanchthon vom 31. März sei vom Landgrafen angeregt worden[3]. Jedenfalls wurde er nach seiner Ankunft in Speyer sofort als positives Moment in die Pläne des Glaubensgespräches eingereiht: Oekolampad habe sich, heißt es in einem neuen Bericht nach Sachsen, „mit voranderung seins gemuts“ hören lassen und sei „hochbegirig, zu Martino und dem Melancto sich zu underreden, in vortrauen, sie wolten wol cristlich entscheiden worden“[4].

In der Tat ergingen am 1. Juli 1529, nachdem inzwischen Verhandlungen mit Zwingli und den Wittenbergern gepflogen worden waren, die Einladungen des Landgrafen zu besagtem Gespräch an Luther, Melanchthon, Osiander auf der einen, an die Straßburger, Oekolampad und Zwingli auf der andern Seite: zu Michaelis sollten sie in Marburg — Nürnberg war fallengelassen worden — eintreffen und am Tage darauf, am 30. September 1529, „das freuntlich ondisputirlich gesprech im namen Gottes zu seinem lob und eher“ anfangen; den Wittenbergern war nur gesagt, daß die Gegenpartei „mit dem Oecolampadio und etzlichen seines anhangs“ vertreten sein werde[5]. Am 12. Juli antwortete der Basler Reformator: die Ehre des Herrn Christus und die Liebe zu seiner Gemeinde zwinge ihn, seiner fürstlichen Gnaden gnädigen und christlichen Ansuchung von wegen des freundlichen Gesprächs ohne alle Widersetzung zu willfahren; der Gott des Friedens und der Wahrheit möge verleihen, daß sich die

[1] Philipp von Hessen hatte bereits am 25. Dez. 1528 im Anschluß an eine Disputation zwischen seinem lutherischen Hofprediger Erhard Schnepf und dem Straßburger Leonhard Brunner ausgerufen: „Deo volente faciam Oecolampadium cum suis et Lutherum cum suis meo conductu et sumptu convenire, etiamsi sex millia florenorum exponere deberem“ (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 639, Anm. 5).

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 639, Anm. 5; Reichstagsakten, a. a. O., S. 621f.

[3] Kühn a. a. O., S. 92.

[4] Reichstagsakten, a. a. O., S. 628.

[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 673; WA, Briefwechsel, Bd. 5, Nr. 1441.

Wahrheit reichlich auftue und ihr von beiden Seiten die Ehre gegeben werde; ohne ihn könne nichts Gutes erreicht werden; denn es sei wahrlich „ein groszwichtiger handel, seitenmal ettlich gar hart gesinnet sein"; Gott sei sein Zeuge, „das ich gern zu fridenn und ainikait hilff, so ferr all mein vermůgen sich streckten"[1].

Am 5. September traf Zwingli heimlich in Basel ein und nächtigte bei Oekolampad. Am folgenden Tage brachen die beiden Reformatoren in aller Frühe auf, gelangten mit dem Schiff noch am selben Tage nach Straßburg und bezogen Wohnung bei Matthäus Zell und seiner Frau Katharina. Am 12. September, einem Sonntag, predigten sie, wohl im Münster, Zwingli nach dem Mittagessen, Oekolampad am Abend; Zwingli sprach über die Wahrheit, Oekolampad über die neue Kreatur in Christo und den Glauben, der durch die Liebe tätig ist, nach Gal. 5. Am 18. September erfolgte die Weiterreise von Straßburg — die Reisegesellschaft bestand nun aus den Theologen Zwingli, Oekolampad, Butzer und Hedio, dem Zürcher Gräzisten Rudolf Ambühl, den Staatsmännern Ulrich Funk von Zürich, Johann Rudolf Frey von Basel, Jakob Sturm von Straßburg sowie einigen Reitknechten — unter ständiger starker militärischer Bedeckung über Meisenhein im Zweibrückischen, St. Goar und Gießen. Am 27. September wurde Marburg erreicht. Der Landgraf begrüßte die Ankömmlinge herzlich. Am Tage nach der Ankunft, einem Dienstag, hielt Oekolampad eine Frühpredigt über den zweiten Psalm. Am Mittwoch predigte Zwingli, nachher nahmen die beiden Ratsherren und die beiden Theologen aus der Schweiz das Mittagsmahl beim Landgrafen ein. Am Donnerstagvormittag kamen die Wittenberger an; nach dem Mittagessen trafen sie sich zu einer ersten Begegnung mit Oekolampad und den Straßburgern. Noch am gleichen Tage schrieb Melanchthon nach Wittenberg: „salutarunt nos Oecolampadius, Hedio, Bucerus satis familiariter"; sie hätten so gerührt geschienen, daß sie wohl gerne die Sache ruhen ließen, wenn sie nicht bereits angetrieben wäre[2].

Freitag, den 1. Oktober, fanden zunächst Sondergespräche zwischen Luther und Oekolampad einerseits, zwischen Melanchthon und Zwingli andrerseits statt. Dasjenige zwischen Luther und Oekolampad dauerte drei Stunden. Über seinen Verlauf ist nichts Bestimmtes bekannt. Luther schrieb am 12. Oktober darüber an Johann Agricola, sie hätten „suaviter" miteinander verhandelt, während Oekolampad Zwingli gegenüber geäußert haben soll, er habe es mit einem zweiten Eck zu tun gehabt[3].

Samstag, den 2. Oktober, vormittags wurde die erste Hauptverhandlung abgehalten. Luther führte aus, daß die Gegner nicht nur in der Abendmahls-

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 676.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 690, 691, 693, 694.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 695.

frage von ihnen abwichen, sondern auch in „aliis doctrinae christianae capitibus", nämlich in der Frage der Trinität, der Zweinaturenlehre, der Lehre von der Erbsünde, von der Taufe, von der Rechtfertigung, vom Wort, vom Fegefeuer. Darauf antwortete Oekolampad, er sei sich nicht bewußt, in den genannten Artikeln etwas gelehrt zu haben, was der Lehre Luthers widerstreite; auch sei dieses Gespräch einberufen worden, daß man über die Eucharistie rede, und es wäre daher richtig, damit zu beginnen; nachher könne man immer noch über andere Punkte reden. In gleichem Sinne äußerte sich Zwingli. Darauf willigte auch Luther ein, mit der Abendmahlsfrage den Anfang zu machen, allerdings nicht ohne daß er in Beziehung auf die andern Artikel eine Verwahrung einlegte, und eröffnete selbst das Gespräch, indem er zugleich das „Hoc est corpus meum" mit Kreide auf den Tisch schrieb. Ihm entgegnete Oekolampad: die Stelle müsse figürlich verstanden werden wie: „Johannes est Elias" (Mt. 11, 14), „petra erat Christus" (1. Kor. 10, 4), „ego sum vitis vera" (Joh. 15, 1), „semen est verbum" (Luk. 8, 11); das zeige Joh. 6, 63: „spiritus est, qui vivificat; caro non prodest quicquam"; er lehne die Realpräsenz nicht „ex ratione vel geometrica" ab; vielmehr gebe er die „divina possibilitas" durchaus zu; doch aus der „summa fidei" heraus, von der Auferstehung Christi her, müsse er die „carnalis manducatio" bestreiten. Noch manche Rede und Gegenrede wurde gewechselt; u. a. zog Oekolampad auch Augustin heran. Doch blieb jeder bei seiner These; Oekolampad schloß: „er wolle dabey bleyben, solam spiritualem manducationem sufficere"; Luther dagegen sagte: „et ego maneo apud meum textum". Darauf folgte ein Gesprächsgang zwischen Zwingli und Luther. Damit schloß die erste Hauptverhandlung.

Samstagnachmittags trat man zur zweiten Hauptverhandlung zusammen. Zuerst fand ein langer Gesprächsgang zwischen Zwingli und Luther statt. Dann ergriff Oekolampad das Wort, indem er Luther Joh. 3 entgegenhielt: Christus lehre Nikodemus, daß man den Eingang ins Reich Gottes allein durch die Wiedergeburt erlange; es sei daher nicht nötig, daß man dazu auch noch den Leib Christi im Nachtmahl leiblich esse. Im weiteren Verlauf des Gesprächs berief sich Oekolampad sodann auf Worte wie Joh. 16, 28, Joh. 16, 7, Röm. 8, 11, um zu zeigen, daß Christus seit der Auferstehung nicht mehr leiblich gegenwärtig sei. „Secundum divinitatem, gratiam et potentiam suam" sei er immer und allenthalben gegenwärtig; seiner Menschheit nach aber sei er abwesend und könne daher nicht leiblich im Abendmahl gegenwärtig sein. Luther möge doch nicht so an der Menschheit hängen, sondern den Geist empor erheben „in divinitatem Christi". Als Luther einwarf, er kenne keinen andern Gott als den, der Fleisch geworden sei, erwiderte Oekolampad, das sei auch sein Glaube; aber von diesem Gottmenschen heiße es, daß wir ihn nicht

mehr „secundum carnem" kennen sollten. Schließlich warf er Luther vor, daß er den Tropus ablehne, aber dafür das Wort „Hoc est corpus meum" zu Unrecht synekdochisch verstehe. Noch folgte ein weiterer Gesprächsgang zwischen Zwingli und Luther, und dann schloß auch diese zweite Hauptverhandlung.

Sonntag, den 3. Oktober, vormittags kam man zu einer dritten Hauptverhandlung zusammen. Sie wurde im wesentlichen durch Zwingli und Luther bestritten. Nur gelegentlich mischten sich Osiander, Oekolampad und Brenz ein, Oekolampad, indem er ein neues Augustinzeugnis für das leibliche Fernsein des auferstandenen Christus ins Feld führte und Luther entgegenhielt, daß auch er, Luther, die leibliche Gegenwart nicht im Vollsinne behaupte.

In der vierten Hauptverhandlung vom Sonntagnachmittag nahm Oekolampad die Frage wieder auf, wie für Luther der Leib Christi im Sakramente denn eigentlich da sei, und brachte aufs neue Zitate aus Augustin und Fulgentius für seine eigene Auffassung bei. Im weiteren Verlauf des Gesprächs versicherte Oekolampad, daß auch für ihn das Nachtmahl nicht nur Zeichen sei, „sed ibi per fidem esse verum corpus"; mit den alten Vätern könne er sich auch so ausdrücken, daß jene „mensa" eine „mensa mystica" sei, und daß „in sacramento" der Leib genossen werde. Schließlich sah er aber, daß eine weitere Diskussion nutzlos sei, und schlug vor, abzubrechen. Auch Luther war dieser Meinung. Zwar mahnte der Vorsitzende, der hessische Kanzler Johannes Feige, noch einmal, Mittel und Wege zur Einigung zu suchen. Aber man verzichtete beiderseits auf weitere Verhandlungen. Da erhob sich Jakob Sturm und brachte vor, Luther habe am Anfang des Gesprächs seinen Gegnern auch noch andere Irrtümer als denjenigen über das Abendmahl vorgeworfen; er lege Wert darauf, daß Butzer im Namen der Straßburger sich gegen diesen Vorwurf verteidigen dürfe. In der Tat erhielt Butzer das Wort, legte in kurzen Strichen dar, was er von der Trinität, von Christus, von der Rechtfertigung, von der Taufe usw. halte, und bat schließlich Luther, ihm zu bezeugen, daß er mit solcher Lehre einverstanden sei. Aber Luther lehnte ab: er könne und wolle ihre Lehre nicht durch eine allgemeine Zustimmung decken; es reime sich eben „unser gayst und euer gayst nichts zusamen, sonnder ist offenbar, das wir nicht ainerley gayst haben"[1].

Auch nach dem Abbruch der offiziellen Verhandlungen gab jedoch der Fürst die Sache der Einigung noch nicht verloren, sondern suchte durch persönliche Einwirkung auf die einzelnen Theologen eine Konkordie zustandezubringen. Am Montag, dem 4. Oktober, kam es sogar noch einmal zu zwei Sondergesprächen. Im einen verhandelten Luther und Melan-

[1] Die Quellen und Forschungen, auf denen sich diese Darstellung des Gesprächs aufbaut, sind genannt in: Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 696.

chthon mit Zwingli und Oekolampad, im andern Brenz und Osiander mit Butzer und vielleicht auch Hedio[1].

Und in diesem letztern Kreise dürfte es wahrscheinlich gewesen sein, daß eine Kompromißformel aufgestellt wurde. Nach dieser Formel sollten beide Teile bekennen, „dz ausz vermôg diser wort: ‚das ist min lib, dz ist min blůt‘ der leib und dz blůt Christi warhaftiklich, hoc est: substantive et essentialiter, non autem quantitative vel qualitative vel localiter, im nachtmal gegenwertig sey und gegeben werd“. Darüber hinaus sollten Luther und Melanchthon zugestehen, sie hätten bisher gemeint, „dz unsere lieben herren und brůder Oecolampadius, Zvinglius und die iren die waren gegenwertikeit des libs und blůts gentzlich verwerfen“; „imm früntlichen gsprech“ hätten sie es aber anders befunden, und deshalb erklärten sie, „dz unsere argumenta und grund, in unseren bůchern von dem sacrament begriffen, nit wider Oecolampadium, Zvinglium und die iren, sunder wider diejhenigen, so gentzlich die gegenwertikeit des libs imm nachtmal verleugnen, gericht seyen“. Eine entsprechende Erklärung sollten auf der andern Seite Oekolampad und Zwingli abgeben, nämlich daß sie bisher gemeint hätten, „dz unsere lieben herren und brůder Martinus Lutherus und Melanchthon und die iren halten und leeren, dz der leib Christi und blůt sey in dem nachtmal quantitative vel qualitative vel localiter fleischlichen gedancken nach“; „in dem früntlichen gspraech“ hätten sie es aber anders befunden, und deshalb erklärten sie, daß das, was sie vom Sakrament geschrieben hätten, nicht wider Luther, Melanchthon und die Ihren gerichtet sei, „sonder wider diejhenigen, so Christi leib und blůt grosslicher und stattlicher weisz und imaginacion in das brott und wein setzen“. Diese Vermittlungsformel scheint nun in der Tat von Luther und Melanchthon angenommen worden zu sein. Die Schweizer dagegen lehnten sie ab. Über die näheren Umstände dieser Ablehnung ist nichts Sicheres auszumachen. Butzer schreibt am 5. August 1534 an Ambrosius Blarer darüber: „Zvinglius et Oecolampadius noluerunt hanc rationem concordiae recipere Marpurgi.“ Thomas Blarer dagegen behauptet nur fünf Tage später, auch Oekolampad habe sie, „in Lutheri gratiam“, angenommen. Auch der andere Konstanzer, Johannes Zwick, meldet die Annahme durch Oekolampad; zugleich teilt er mit, daß zwar Zwingli sie abgelehnt habe, aber nicht weil er selbst sie nicht hätte billigen können, sondern nur im Hinblick auf seine Kirche; „hunc modum loquendi non adferam ecclesiae meae“, solle er gesagt haben. Diese beiden Berichte über Oekolampad und Zwingli sind jedoch deswegen verdächtig, weil die beiden Konstanzer mit ihnen ihren Genossen Ambrosius Blarer in Anbetracht der Tatsache in Schutz nehmen wollten, daß er die Marburger Formel für eine Konkordie mit Erhard Schnepf vorgeschlagen hatte[2].

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 697 u. 698.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 699.

Als so der letzte Versuch einer Einigung in der Abendmahlsfrage gescheitert war, verstand man sich gegenseitig wenigstens dazu, die Punkte, in denen man übereinstimmte, festzuhalten, und Luther wurde mit der Abfassung dieses Schriftstückes betraut; auf den Wunsch Zwinglis und Oekolampads wurden an Luthers Entwurf dann noch einige Änderungen vorgenommen. So entstanden die fünfzehn Marburger Artikel; in den vierzehn ersten war die Gemeinsamkeit des Glaubens in bezug auf Trinität, Christologie, Tod und Auferstehung Christi, Erbsünde, Glaube, Heiligen Geist, Rechtfertigung, Wort, Taufe, gute Werke, Beichte, Obrigkeit, Tradition und Kindertaufe festgestellt; der fünfzehnte dagegen lautet: „zum fünfftzehenden glauben und halten wir alle von dem nachtmal unsers lieben herrn Jhesu Christi, das man beyde gestalt nach der einsetzung Christi brauchen sol, das auch die messe nicht ein werck ist, damit einer dem andern tod odder lebendig gnad erlange, das auch das sacrament des altars sey ein sacrament des waren leibs und bluts Jhesu Christi und die geistlichen niessung desselbigen leibs und bluts einem yden christen fůrnemelich von nŏten, desgleichen der brauch des sacraments wie die wort von Gott dem almechtigen gegeben und geordenet sein, damit die schwachen gewissen zum glauben zu bewegen durch den heiligen geist; und wiewol aber wir uns, ob der ware leib und blut Christi leiblich ym brod und wein sey, dieser zeit nicht vergleicht haben, so sol doch ein teyl gegen dem andern christliche liebe, so fern ydes gewissen ymmer leiden kan, erzeigen, und beyde teyl Gott den almechtigen vleissig bitten, das er uns durch seinen geist den rechten verstand bestetigen wölle, Amen[1]."

Am 5. Oktober traten die beiden Parteien die Rückreise an. Die Straßburger und Schweizer trafen am 13. Oktober in Straßburg ein. Am 16. Oktober hielten die Schweizer, eingeholt von einer stattlichen Kavalkade, ihren Einzug in Basel. Am folgenden Tage, einem Sonntag, predigte Zwingli im Münster „de republica feliciter instituenda" und reiste am Montag mit seinen Zürcher Begleitern weiter[2].

Die Marburger Artikel wurden rasch durch den Druck verbreitet. Daraufhin warfen „quidam ex catabaptistis et papistis falsisque fratribus" den Schweizern vor, sie hätten Dinge zugestanden, die mit ihrer bisherigen Lehre nicht im Einklange seien[3], und Berchtold Haller sah sich veranlaßt, Oekolampad darüber um Aufschluß zu bitten. Am 16. Januar 1530 antwortete Oekolampad in einem ausführlichen Schreiben: Man sollte sich eigentlich herzlich darüber freuen, wenn eine „solida inter ecclesiae doctores concordia renasceretur"; aber nun gebe es wahrhaftig solche, die unzufrieden seien, „ubi aliqua pacis indicia spectant". Doch willfahre er

[1] WA., Bd. 30³, S. 160ff.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 700.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 707; Corp. ref., Bd. 97, Nr. 934.

gerne Hallers Bitte, damit er jenen Sykophanten den Mund stopfen könne. Man tadle erstens, daß sie sich im ersten Marburger Artikel auf das Konzil von Nizäa beriefen, während sie bis jetzt „nihil praeter scripturam" zugegeben hätten; doch hätten sie nie die Konzilien verworfen, soweit sie sich auf die Autorität des göttlichen Wortes gegründet hätten; und in der Tat seien die vier ersten ökumenischen Konzilien, was die Glaubenslehren anbelange, „vere sacrosancta et in verbo Dei fundata". Zweitens würfen die Kritiker ein, daß sie im achten Artikel den Geist und den Glauben an das äußere Wort bänden; aber es heiße ausdrücklich „ordenlich zu reden"; und in der Tat sei es nach Röm. 10, 14 der ordentliche Weg Gottes, daß er durch das Wort den Glauben wecke; der „potentia divina absoluta" geschehe dadurch kein Eintrag. Der dritte Vorwurf laute, sie hätten im Artikel von der Taufe zugegeben, daß diese ein Werk Gottes sei und den Glauben in sich schließe; nun sei aber die Taufe von Gott eingesetzt und darum, auch wenn sie äußerlich sei und von Menschen vollzogen werde, ein göttliches Werk; und es sei auch nicht zu bestreiten, daß die Taufe, auch wenn sie nur ein „signum fidei" sei, doch den Glauben selbst fordere, entweder den gegenwärtigen Glauben oder den erwarteten zukünftigen Glauben. Ebenso könne er verantworten, daß er im dreizehnten Artikel die Traditionen, sofern sie dem Worte Gottes nicht widersprächen, zum Halten oder Nichthalten freigegeben, und daß er im vierzehnten Artikel mitunterschrieben habe, die Kinder würden durch die Taufe in die Gnade Gottes aufgenommen. Endlich könne er nichts Schlimmes darin finden, daß im fünfzehnten Artikel die Eucharistie „sacramentum altaris" und die „mensa dominica" „altare" genannt werde[1].

3

Wie von jeher im Abendmahlsstreit, so hatte auch im Marburger Gespräch die Meinung der Kirchenväter eine hervorragende Rolle gespielt. Zwingli und Oekolampad hatten sich für die symbolische Auffassung immer wieder auf die Kirchenväter berufen; außerdem hatte Oekolampad Melanchthon während der Marburger Tagung jenes noch nicht abgesandte Schreiben vom Sommer 1529 überreicht, in dem die Väterfrage ebenfalls eine bedeutsame Rolle spielte[2]. Umgekehrt war die Gegenseite bemüht gewesen, die Väter zugunsten der Lehre von der Realpräsenz in die Waagschale zu werfen; ja, Luther und Melanchthon hatten vor ihrer Abreise dem Landgrafen noch ein besonderes Gutachten überreicht, in dem die

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 719.

[2] Siehe oben S. 599 f.; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 740 u. 748.

wichtigsten patristischen Stellen, die für die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl sprachen, zusammengestellt waren[1].

Aber Melanchthon begnügte sich mit dem, was in Marburg mündlich und schriftlich unternommen worden war, um die Kirchenväter als Anwälte der Realpräsenz zu erweisen, nicht, sondern gab auf die Frankfurter Frühjahrsmesse von 1530 jenes Gutachten in erweiterter Form unter dem Titel „Sentenciae veterum aliquot scriptorum de coena Domini" im Druck heraus; an der Spitze trug die Schrift eine Widmung an Friedrich Mykonius mit scharfen Ausfällen gegen Karlstadt[2].

Im April 1530 brachte der Zürcher Drucker Christoph Froschauer das Werkchen von der Frankfurter Messe an Butzer, Oekolampad und Zwingli mit[3]. Darauf schreibt Oekolampad an Zwingli: vielleicht werde Karlstadt antworten; wenn nicht, so stehe jener in Marburg überreichte Brief bereit; den werde er dann „pauculis quibusdam additis" erscheinen lassen[4]. In der Tat fiel die Last der Antwort auf Oekolampad. Am 2. Juni ist er damit fertig; allerdings sei die Schrift etwas länger geworden, als er ursprünglich beabsichtigt hätte; um der einfacheren Leser willen könne man eben nicht bloß nackten Zitaten nackte Zitate gegenüberstellen[5]. Am 17. Juni begann Johann Herwagen in Basel mit dem Druck[6]; am 2. Juli konnte die Schrift ausgehen[7]. Sie trug den Titel: „Quid de eucharistia veteres tum Graeci tum Latini senserint, dialogus, in quo epistolae Philippi Melanchthonis et Joannis Oecolampadii insertae, autore Joanne Oecolampadio[8]."

In einem an den „candidus lector" gerichteten Vorwort führt Oekolampad aus, es zieme sich für einen „minister Christi", „magnanimus et patientissimus" zu sein. Aber es gebe auch eine „perniciosa patientia", nämlich wenn man auf allen „zelus gloriae Dei, veritatis ac charitatis proximi" verzichte und „ea, quae ad gloriam Christi quaeque ad salutem multorum pertinent", Schaden leiden lasse. „Beatus itaque est, qui cum patientia zelum retinet, et cum zelo patientiam non amittit." So dürfe auch er, Oekolampad, nachdem Melanchthon mit einer neuen Schrift gegen ihn aufgetreten sei, nicht schweigen, wenn er nicht vor Christus als pflichtvergessen erscheinen wolle. Er habe aber sein Werkchen in der Form eines Dialoges abgefaßt, worin der Leser als Nathanael, er aber, Oekolampad, unter seinem eigenen Namen auftreten werde[9].

---

[1] WA, Briefwechsel, Bd. 5, Nr. 1478.
[2] Beiträge, S. 221, Nr. 30.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 737; Corp. ref., Bd. 97, Nr. 1009.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 740.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 749.
[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 753.
[7] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 757.
[8] Bibliogr. Nr. 164.
[9] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 748.

Nathanael beginnt mit der Bemerkung, daß auch er an Oekolampad zweifeln müsse, wenn ihm selbst so erleuchtete und feine Männer wie Erasmus und Melanchthon — von so schmähsüchtigen Leuten wie John Fisher, Jodocus Clichthovaeus und Johann Fabri, aber auch von dem polternden Luther wolle er nicht reden — vorwürfen, daß er ein neues Dogma einführe. Oekolampad erwidert, es komme nicht darauf an, wer etwas vorwerfe, sondern ob der Vorwurf der Wahrheit entspreche. Darauf werden der Speyrer Brief Melanchthons und die in Marburg überreichte Antwort Oekolampads im vollen Wortlaut mitgeteilt. Nathanael ist von dem Inhalt des Oekolampadischen Briefes tief berührt und wundert sich vor allem, daß auch Melanchthon in Marburg Oekolampad den Brudernamen verweigert habe[1]. Obschon Melanchthon, fährt Oekolampad fort, ihn in seiner neuesten Schrift nicht nenne, so sei sie doch im wesentlichen gegen ihn gerichtet, da er ja der erste gewesen sei, der die „sententiae patrum" ausgelegt habe[2]. Auf die Frage Nathanaels, ob Oekolampad nichts auf Melanchthons Publikation zu erwidern habe, antwortet Oekolampad, er besitze reichliches Material wider ihn, und schlägt vor, dieses Material zu Hause zu holen; unterdessen solle Nathanael Melanchthons Werkchen genau durchlesen. Nun folgt ein vollständiger Abdruck von Melanchthons „Sentenciae" samt dem Vorwort an Friedrich Mykonius. Nach seiner Rückkehr führt Oekolampad aus, er möchte so antworten, daß es der „concordia" und nicht dem Streite diene. So gebe er durchaus zu, daß die „coena sancta" nicht nur von Jesus Christus „sancte initiata et instituta" sei, sondern auch daß die Herzen der Gläubigen bei diesem Mahl „sanctificatoris spiritus sancti mirificam operationem" erführen. Ferner behaupte er keineswegs, daß das Brot ein bloßes Zeichen beim Nachtmahl sei; vielmehr sei es ein Zeichen, das durch das Walten des Heiligen Geistes bewirke, daß der „coetus fidelium" „nobilius quoddam ac sanctius corpus" werde, „nobis Christo capiti in unum corpus coadunatis"; damit sei aber gesagt, daß Christus keineswegs vom Nachtmahl abwesend sei. Ebensowenig schlössen sie Fleisch und Blut Christi als das „alimentum vitae" vom Nachtmahl aus; wenn nämlich unsere Seelen mit dieser Nahrung nicht genährt würden, könnten sie keineswegs das Leben erlangen. Auch hätten sie nie geleugnet, daß das Nachtmahl dem Glauben diene, sowohl indem es ihn wecke, als indem es ihn wachsen lasse; wo nämlich das Gedächtnis des Todes Christi „tanta pietatis devotione" begangen werde, wo so große Verheißungen verkündet würden, da werde ohne Zweifel

[1] Die Lutherischen gaben in Marburg auf Drängen des Landgrafen schließlich zu, „ut adversarios nostros Zuinglianos et Oecolampadianos agnoscere quidem velimus tanquam amicos, sed non tanquam fratres et membra ecclesiae Christi" (WA, Bd. 30[3] S. 155; vgl. auch S. 150f.).

[2] Siehe oben S. 276 ff.

der Glaube dadurch geweckt, wenn es auch nur durch die Wirkung des Heiligen Geistes geschehe. Gewiß könne der Herr das alles auch anderswo „absque symbolis“ wirken; dennoch seien die Sakramente notwendig als Zeichen, die Gläubigen von den Ungläubigen zu unterscheiden. Schließlich behaupteten sie wohl, daß das „naturale corpus Christi“ im Himmel sei, aber damit trennten sie die Gottheit Christi, die anwesend sei, keineswegs vom Leibe Christi. Das habe er seit fünf Jahren in seinen Schriften immer wieder betont; aber die Gegner hätten es nicht hören wollen, sondern ihm vorgeworfen, daß ihm das Brot gewöhnliches Brot sei, wie es der Bäcker backe, oder ein bloßes Zeichen ohne Verheißungen. Auf die Frage Nathanaels, worin denn der Gegensatz zwischen den streitenden Parteien bestehe, antwortet Oekolampad: „dissidium magis est de modo praesentiae vel absentiae quam de ipsa praesentia vel absentia.“ Er mit seinen Leuten könne eben nicht zugeben, daß sich der Leib Christi, „omnium dignissima creatura“, mit Brot und Wein zu einer einzigen naturhaften Substanz einige und so naturhaft in ihnen enthalten sei, daß die Gnade, die der Heilige Geist selbst den Gläubigen schenke, durch die Elemente wie durch einen Kanal eingegossen werde. Dann wendet sich das Gespräch der Frage nach der Auslegung der Kirchenväter zu. Man dürfe, wie in der Heiligen Schrift, führt Oekolampad aus, so auch bei den Vätern nicht einfach die bloßen Worte nehmen ohne Besinnung darauf, wie sie gemeint seien; ein „fidelis interpres“ halte sich fern sowohl „a fraudibus“ wie „a tyrannide“; eine „tyrannis“ sei es, einen Tropus, wenn wirklich ein solcher vorliege, zu mißachten; ebenso sei es Betrug, einen Tropus anzunehmen, wo keiner gemeint sei. Melanchthon hätte besser getan, die von ihm angeführten Väterzitate sorgfältig zu interpretieren, als seiner Schrift „tam acerbas appendices adiicere“. Nathanael antwortet darauf: wenn Oekolampad das tue, was er an Melanchthon vermisse, dann walte er wunderbar seines Amtes. Damit ist das eigentliche Thema der Schrift gewonnen: die Vorlegung einer stattlichen Fülle von Väterzitaten und ihre ausführliche theologische Interpretation. Und zwar ist diese Interpretation so gestaltet, daß in ihr zugleich Oekolampads eigene Auffassung vom Abendmahl zum Ausdruck kommt. Von besonderer Bedeutung sind die Ausführungen, die Oekolampad im Anschluß an eine von Melanchthon vorgebrachte Stelle aus Irenaeus[1] macht: Wie in der Eucharistie wahrhaft Brot sei, das den Leib nähre, so befasse sie auch den Leib Christi in sich, und dieser gebe auch unserm Leibe die Auferstehung. Allerdings befasse die Eucharistie den Leib Christi nur „sacramentali modo“ in sich; außerhalb des Gebrauches sei das Brot bloße Figur. Wo aber die „operatio spiritus sancti“, dessen das Brot nicht „capax“ sei, hinzukomme, da werde der Leib zwar mit Brot genährt, der Geist

[1] MSG, Bd. 7, Sp. 1124f.

aber werde „fide et interna manducatione" durch den wahren Leib Christi erquickt; und das Brot, das irdisch sei, beginne zugleich himmlisch zu sein. Oekolampad scheine, bemerkt Nathanael, ganz nahe an die Meinung seiner Gegner heranzukommen; oder ob er nicht gesagt habe, die Eucharistie befasse in sich sowohl Brot als Leib Christi? „Dixi", gibt Oekolampad zu; aber man dürfe ihn nicht falsch verstehen: er habe die Eucharistie nicht von der „sanctificatio, quae in fidelibus est" getrennt; die „unio" reiche nicht so weit, daß das Brot „substantialiter" der Leib Christi sei; er habe darum ausdrücklich gesagt: „modo sacramentali." Christus setze durch das Wort: „Hoc est corpus meum" das Brot zu einem „panis memorialis", „qui symbolum et sacramentum est aeterni panis"; wenn wir nun in der Festversammlung des Abendmahls durch dieses Symbol „operante spiritu sancto" ermahnt würden, dann würden unsre Seelen „aeterno pane" gespeist, „etiamsi panis ille in naturam corporis Christi realiter non transeat"[1]. Schließlich faßt Nathanael die Lehre Oekolampads also zusammen: Christus sei nicht ferne vom Abendmahl, vielmehr sei er überall gegenwärtig seiner „potentia" nach, in den Herzen der Gläubigen aber auch seiner „gratia" nach, „etiam absque ceremoniis"; das Fleisch Christi werde insofern gegessen, als es von einem gläubigen Menschen gegessen werde; wenn auch Oekolampad das Element des Brotes an und für sich nicht so hoch erhebe, so leugne er doch das „mysterium" nicht; die Sakramente seien ihm nicht nur Bekenntniszeichen, die uns von den Nichtchristen unterschieden, sondern sie seien auch eingesetzt, „ut per ea coram Deo erigantur corda nostra et fidem concipiant". Oekolampad bestätigt, daß er nie anders gelehrt habe, und fügt hinzu, daß ihm der Gemeinschaftscharakter der Sakramente besonders wichtig sei: sie seien eingesetzt „propter charitatem", „ut in unam coëamus ecclesiam certisque signis nos unius corporis membra agnoscamus". „Adhaerere capiti Christo, adhaerere tanto glutino membris Christi fierique vere unum corpus", das sei der Sinn des Abendmahls; und er müsse gestehen, es kümmere ihn nicht so sehr, „ut panis ille coctus in dignitatem, quae hominum est, perveniat", sondern es sei ihm viel wichtiger, „ut nos efficiamur panis et mysticum corpus"[2].

Schon am Tage, nachdem die Schrift erschienen war, am 3. Juli 1530, wurde sie in mehreren Exemplaren nach Straßburg gesandt, damit sie von dort an den auf dem Augsburger Reichstag weilenden Jakob Sturm weitergeleitet werde: es sei diesem sehr an dem Buch gelegen[3].

---

[1] Fol. m 3vo ff.

[2] Fol. o 2ro f.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 757. — Eine alte Tradition behauptet, die Basler Konfession von 1534 sei als Werk Oek.s bereits auf dem Augsburger Reichstag von 1530 überreicht worden. Man berief sich dabei auf ein Wort, das Kaiser Karl auf besagtem Reichstag zu Lazarus von Schwendi gesprochen haben soll: „Schwendi, Schwendi,

4

Die Eile, mit der Oekolampads „Dialogus" nach Augsburg befördert wurde, hängt ohne Zweifel mit den Bemühungen zusammen, die dort Butzer mit Capito zusammen unternahm, um zu einer Abendmahlskonkordie mit den Lutheranern zu gelangen.

Am 12. Juli fand ein Gespräch der beiden Straßburger mit Brenz statt, und jene sollen dabei bekannt haben, „vere, realiter, corporaliter adesse Christi corpus"[1]. Am 22. Juli besprach sich Butzer mit dem sächsischen Kanzler Gregor Brück; „satis ostendit vicinas utrinque sententias nec propterea scindendas ecclesias", berichtet Hedio darüber an Oekolampad[2]. Von einem neuen Gespräch zwischen Butzer, Capito und Brenz schreibt sodann am 28. Juli Agricola an Luther[3]. Am 22. oder 23. August gelang es Butzer endlich auch, eine Unterredung mit Melanchthon zu haben. Das Ergebnis der Unterredung war, daß er, Butzer, sich am 25. August mit einem Schreiben und neun Thesen über die Abendmahlsfrage an den auf der Koburg weilenden Luther wandte. Immer habe es geschienen, hob Butzer an, daß sie in der Frage „de veritate praesentiae Christi in coena" nicht so weit auseinander seien; nun sei es ihm aber durch Oekolampads eben veröffentlichten „Dialogus" zur Gewißheit geworden, „prorsus nihil inter nos variare"; auch die Seinen anerkännten, daß das Brot Zeichen und Figur des gegenwärtigen Christus sei, nicht des abwesenden, und daß

die Baszler Confession macht uns viel gedancken" (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 742, Anm. 2). Der Sachverhalt ist folgender: Es steht fest, daß Oek. die Absicht hatte, für den Augsburger Reichstag eine Rechtfertigungsschrift zu verfassen (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 730 u. 742); es steht ebenso fest, daß Zwingli und Oek. Anstrengungen machten, persönlich am Reichstag teilnehmen zu können (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 747). Aber aus dieser persönlichen Teilnahme wurde nichts. Ebensowenig aber scheint Oek.s Rechtfertigungsschrift zustande gekommen zu sein (die in Ulm aufbewahrte anonyme Schrift „Der evangelischen stend schrift wider den bapst und desselben anhang" dürfte mit Oek. kaum etwas zu tun haben [Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 742, Anm. 2]). Was jedenfalls jene Tradition über die Basler Konfession betrifft, so beruht sie offenkundig auf einem Irrtum: das genannte Wort ist nicht von Kaiser Karl auf dem Augsburger Reichstag von 1530 gesprochen (Lazarus von Schwendi ist ja erst 1522 geboren), sondern von Kaiser Maximilian II., also lange nach dem Jahre 1534, in dem die Basler Konfession tatsächlich entstanden ist; so heißt es ausdrücklich in der Widmung der 1655 erschienenen Schrift Theodor Zwingers „Erklärung und Rettung der reinen Lehr von dem h[eiligen] Abendmal unsers Herren Jesu Christi": in der Basler Konfession sei der Kern unserer Religion so deutlich und verständlich verfasset, „dasz auch der glorwürdige Keyser Maximilianus II. selbige in hohem Werth gehalten, inmassen er, als ihm dise unsere Confession neben anderen offerirt und übergeben worden, nachgehnds gegen Herren Lazaro von der Schwendy in dise Wort auszgebrochen: ‚Die Baszler Confession macht Uns Gedancken'."

[1] WA, Briefwechsel, Bd. 5, Nr. 1645.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 762.

[3] WA, Briefwechsel, Bd. 5, Nr. 1666.

durch die heiligen Symbole nicht nur das Gedächtnis Christi, sondern Christus selbst als gegenwärtig gesetzt sei; diese Meinung habe er in Artikel gefaßt, und er hoffe, daß man darauf zu einer „sacra concordia" gelangen könne[1].

Bevor Butzer jedoch weitere Schritte unternahm, mußte er der Zustimmung der Schweizer sicher sein. So wurde Capito, nachdem er bereits von Augsburg nach Straßburg zurückgekehrt war, nach der Schweiz beordert. Am 29. August traf er in Basel ein. Der Rat ließ ihm Ehrenwein überreichen, und die Häupter samt Oekolampad speisten mit ihm gemeinsam im Storchen. Am 30. August reiste Capito mit Oekolampad nach Zürich weiter, nachdem vorher noch der Rat von Bern benachrichtigt worden war, unverzüglich ebenfalls einen Prädikanten dorthin zu senden: „diewyl ... sölichs zů einigkeit und ufnung der eeren Gotts fast dienlich, so langt an üch unser ganz fründlich begeren, ir wellen üwer predicanten, welchen ir wellen, dass sy uf Mittwuchen nächstkoment[2] zů nacht zů Zurich by doctor Wolfen[3] und unserem predicanten erschinen, abfertigen, damit sy zů allen teilen, das Gott dem allmächtigen loblich und zů friden dienlich, handlen mögen, gůter hoffnung, dass darus vil nutz entspringen werde[4]."

Unter solchen Umständen verhandelten vom 1. bis 4. September 1530 die beiden Zürcher Zwingli und Leo Jud, der Berner Kaspar Megander und der Basler Oekolampad mit dem Straßburger Capito über die Thesen, die Butzer von Augsburg aus an Luther gesandt hatte. Nach einer langen mündlichen Aussprache legte jeder der vier Schweizer Theologen ein schriftliches Gutachten vor. Oekolampad führte in dem seinen aus: man müsse auf der einen Seite die „contemptores ac prophanatores mysteriorum" ablehnen, auf der andern Seite die „superstitiosuli", die entweder von einer Transsubstantiation phantasierten oder annähmen, daß der Leib Christi im Brot „locali continentia" enthalten sei; vielmehr müsse man sich zu folgenden Sätzen bekennen: erstens: Brot und Wein seien, weil sie von Christus eingesetzt seien und seinen Tod verkündigten, etwas so Geheiligtes, daß das Volk Gottes nichts Erhabeneres und Göttlicheres

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 1696; gleiche Urteile Butzers über Oek.s Dialog aus jenen Tagen finden sich in Melanchthons Brief an Veit Dietrich (WA, Briefwechsel, Bd. 5, Nr. 1696 [Einleitung], in Butzers Schreiben an Zwingli (Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1082), in Butzers Schreiben an Landgraf Philipp (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 769, Anm. 2), in Butzers Schreiben an Ambrosius Blarer (Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 769, Anm. 2). Ein Urteil Melanchthons über den Dialog Oek.s besitzen wir bereits vom 20. Juli 1530: da schreibt Melanchthon an Luther: „Oecolampadius scripsit contra me dialogum, ut mihi videtur, accuratius, quam solet alioqui scribere" (WA, Briefwechsel, Bd. 5, Nr. 1655).

[2] = 31. August.

[3] = Wolfgang Fabricius Capito.

[4] = Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 769 u. 774.

kenne; zweitens: wer den Worten des Herrn, die Leben und Vergebung der Sünden um der Dahingabe des Leibes Christi und der Vergießung seines Blutes willen verhießen, glaube, dessen Seele werde mit jenem Leib und jenem Blut wahrhaft gespeist, als Dingen, die auch unsere Leiber auf die Auferstehung hin nährten, „divini spiritus virtute inseparabili"; drittens: wenn auch der Leib Christi nicht mit dem Brote vereinigt sei und von den Zähnen zerbissen werde, so sei doch der Leib Christi und seine ganze Menschheit von der Gottheit nicht getrennt, auch wenn die Gottheit allenthalben sei und unendlich, die Menschheit aber „circumscripta et certum locum occupans"; viertens: mit Brot und Wein werde „symbolikῶs ... et contemplatione fidei" Leib und Blut Christi empfangen; fünftens: die Ungläubigen und Verächter der „mysteria" sündigten gegen Christus selbst und machten sich seines Leibes und Blutes schuldig, auch wenn sie diese nur symbolisch empfingen[1]. Am 4. September berichtete Capito über die Stellungnahme der Schweizer an Butzer: nichts sei ihnen erwünschter als eine „pax tuta sinceraque concordia" „cum tantis fratribus eundem Christum contestantibus"; und sie bekännten durchaus, daß Christus im Nachtmahl wahrhaft gegenwärtig sei und den Seelen der Gläubigen im Sakrament durch das Wort seinen Leib und sein Blut wahrhaft mitteile, und was Butzer in seinen Thesen weiterhin darlege; aber immerhin seien diese Thesen ein wenig gewunden und nicht genügend gegen Mißdeutung gesichert. Butzer solle daher bei den weitern Verhandlungen vorsichtig sein. Im übrigen legte Capito dem Schreiben die vier Gutachten der Schweizer Theologen und zwei neue Unionsentwürfe vor[2]. Auf seinem Gutachten machte Oekolampad zu Handen Butzers den Nachtrag, er solle unbedingt bei der „sinceritas" bleiben; „obscuritatem ecclesiis nostris periculosam refugimus"[3].

Am 26. und 27. September verhandelte Butzer persönlich mit Luther auf der Koburg. Dieser war einem Friedensschluß nicht abgeneigt: „sacramentarios, saltem Strassburgenses, nobiscum in gratiam redire spes est", schreibt er an Johann Brießmann in Riga[4]; doch lehnt er die Vorlegung von zweideutigen Unionsthesen ab, fordert vielmehr, daß die Oberdeutschen und die Schweizer in ihren Kirchen öffentlich die Realpräsenz zu lehren beginnen sollten; dann erst glaube er an ihre Umkehr[5]. Daraufhin nahm Butzer seinen Rückweg nach Straßburg über Ulm, Memmingen, Lindau, Konstanz, Zürich und Basel, um mit den Reformatoren dieser Städte das Begehren Luthers zu besprechen. Am 12. und 13. Oktober treffen wir ihn

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 770.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 771.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 770.
[4] WA, Briefwechsel, Bd. 5, Nr. 1747.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 781, Anm. 1; WA, Briefwechsel, Bd. 6, Nr. 1776 u. 1779.

in Zürich, am 14. und 15. Oktober in Basel[1]. Trotz der Forderung Luthers beschloß man jedoch, Butzer solle eine kurze Konkordienschrift entwerfen und diese, unterzeichnet von den Schweizern, in Form eines offenen Briefes an Herzog Ernst von Lüneburg veröffentlichen[2]. Am 17. Oktober dringt Oekolampad in Butzer, er möge das Werk rasch an die Hand nehmen, damit sobald als möglich „ecclesiae concordia resarciatur et innotescat"; es sei nicht nötig, einen großen Band zu schreiben[3].

Am 14. November konnte die Schrift in einem ersten Entwurf an Oekolampad und Zwingli gesandt werden[4]. Ihr Hauptsatz lautet: „wir zů beyden theilen bekennen, das der ware lyb und das war blůt Christi im abentmal warlich zůgegen seye und mit den worten des Herren und sacramenten dargereicht werde ..., doch das hiemyt dem diener nit wyters zůgeben werde dann der üsserlich dienst am wort und zeichen; dann das innerlich gedeyen und das war himmelbrot gibt Got[5]." Am 19. November empfiehlt Oekolampad Zwingli, dem Entwurf Butzers zuzustimmen: er möge doch keine Schwierigkeiten machen, anzunehmen, „quae ad concordiam cum Luthero attinent"; sowohl die „veritas" als die „charitas" komme zu ihrem Recht; zuerst scheine es allerdings, Butzer lege etwas vor, was man als ihrer Auffassung entgegengesetzt verstehen könnte; aber sofort bringe er auch ihr Anliegen zur Geltung, indem er sage, Leib und Blut Christi seien zwar anwesend, aber nur „animo, non corpori"; Zwingli kenne ja „pertinax Lutheri ingenium"; um dieses zu zähmen, habe Butzer eben seine Rede mäßigen müssen; aber er habe das ohne Preisgabe der Wahrheit getan[6]. Doch bereits am 20. November sprachen die drei Zürcher Pfarrer Zwingli, Jud und Heinrich Engelhard eine glatte Absage aus: der Satz: „der war lyb und das war blůt sind warlich imm nachtmal" habe sie mit höchstem Bedauern erfüllt; Christi Leib sei wohl im Nachtmahl gegenwärtig, aber „nit lyplich noch natürlich, sunder sacramentlich, dem reinen, lutren, gotzvorchtigen gmůt"; wenn Butzer die Schrift ausgehen lassen wolle, so möge er es auf eigne Verantwortung tun; eine „jämerlich erfochtne" Einigung könne nicht bestehen; „Gott ist alt, aber nit kranck, hatt üns noch krafft und rats gnůg"[7]. Am 26. November repliziert Oekolampad: er halte „Buceri expositionem" für tragbar; gewiß sei sie „obscura", aber immer noch zu deutlich, als daß sie Luther annehmen werde[8]. Am 12. Januar 1531 beschreibt Butzer in einem

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 789.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 791, Anm. 5.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 791.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 798.
[5] Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1134.
[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 799; Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1133.
[7] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 801; Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1136.
[8] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 804; Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1139.

Brief an Blarer die Stellungnahme der Schweizer zu seinem „partus" folgendermaßen: „Oecolampadius eum per omnia approbavit; Zwinglius veretur, ut in deteriorem partem Lutherani verba rapiant[1]."

Schon vorher hatte Butzer seinen Entwurf, nach Vornahme einiger Änderungen und bloß im Namen der Straßburger Prediger, Ernst von Lüneburg, Philipp von Hessen, Johann von Sachsen und Luther zugehen lassen[2]. Dieser äußerte seinem Kurfürsten sofort zwei Bedenken: erstens müsse er vergewissert sein, daß Zwingli und Oekolampad wirklich auch so lehrten wie Butzer, und zwar in aller Öffentlichkeit; und zweitens werde nichts von dem leiblichen Genuß des Leibes Christi sowohl durch die Gläubigen als durch die Gottlosen gesagt[3]. Ausführlicher schrieb er am 22. Januar an Butzer selbst: er wundere sich, daß Butzer Zwingli und Oekolampad zu Vertretern der leiblichen Anwesenheit Christi im Abendmahl mache; und solange Butzer selbst noch keine klare Auskunft über den leiblichen Genuß durch die Gläubigen und Ungläubigen gebe, sei die Sache aufzuschieben und weiterhin auf die göttliche Gnade zu warten; „sperabam post colloquium nostrum Coburgense magnifice, sed spes ea nondum stabilis est"[4]. Am 9. Februar antwortete Butzer: er wolle in der Tat seine Konkordienschrift nicht veröffentlichen; was jedoch Oekolampad und viele Diener anderer Kirchen anlange, so dürfe Luther sicher sein, daß sie die „solida Christi in coena etiam cum symbolis praesentia" lehrten; Zwingli allerdings habe noch eine gewisse Scheu, dies zu tun; immerhin hätte auch er in die Veröffentlichung der Schrift eingewilligt; so bestehe noch immer gute Hoffnung, daß sich aus diesen Anfängen eine „solida concordia" entwickle[5]. Am 12. Februar zerstörte Zwingli auch diese Hoffnung durch einen langen Brief an Butzer mit der Quintessenz: „parce hac in re labori et chartae[6]!"

5

In die letzte Phase der Verhandlungen über die Abendmahlskonkordie spielen die Bemühungen, die Schweizer zum Anschluß an den Schmalkaldischen Bund zu bewegen, hinein.

Als der Kaiser die Wahl seines Bruders Ferdinand zum deutschen König ins Werk setzte, entschloß sich Kurfürst Johann von Sachsen, alle evangelischen Stände des Reiches zu einem politischen Bündnis zusammenzu-

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 819.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 819, Anm. 2; WA, Briefwechsel, Bd. 6, Nr. 1773.
[3] WA, Briefwechsel, Bd. 6, Nr. 1773.
[4] WA, Briefwechsel, Bd. 6, Nr. 1776.
[5] WA, Briefwechsel, Bd. 6, Nr. 1779.
[6] Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1168; vgl. dazu Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 822.

fassen und berief ihre Vertreter auf den 22. Dezember 1530 nach Schmalkalden zusammen. Am 31. Dezember traten die Fürsten an den Straßburger Abgesandten Jakob Sturm mit dem Plane heran, auch die Städte Zürich, Bern und Basel in den Bund aufzunehmen, unter der Bedingung, daß sie wenigstens die Tetrapolitana, das von den Städten Straßburg, Konstanz, Memmingen und Lindau in Augsburg überreichte Glaubensbekenntnis, annähmen[1].

Am 22. Januar 1531 schrieb Capito darüber an Zwingli: er freue sich, daß Zwinglis längstgehegte Pläne eines großen christlichen Bündnisses nicht eitel gewesen seien; um einigen Ständen zu entsprechen, werde allerdings verlangt, daß man vorher zu einer Einigung in der Abendmahlsfrage komme; doch genüge es, der Tetrapolitana zuzustimmen mit ihrem Bekenntnis, daß Christus im Abendmahl den Gläubigen seinen wahren Leib und sein wahres Blut zur Speise ihrer Seele und zum ewigen Leben wahrhaft zu essen und zu trinken gebe; in die Bündnisbedingungen solle jedoch keiner Glaubensartikel Erwähnung geschehen; Zwingli möge doch beim Zürcher Rat „commoda interpretatione" dafür eintreten, daß er nicht wegen der Forderung der Zustimmung zur Tetrapolitana das Bündnis ablehne[2]. In gleichem Sinne wandte sich am 23. Januar Martin Butzer an den Basler Bürgermeister Jakob Meyer: es sei ein christliches Bündnis in Vorbereitung; eine „gefengnusz des glaubens" sei dabei nicht zu besorgen; „man wurdt gar keyn articul den articuln der bundtnusz eynleyben"; nur müsse man um solcher willen, „so etwas gefangner sind", erklären, daß man über das Sakrament denke, wie es in der Tetrapolitana formuliert sei[3]. Am 1. Februar sandte Oekolampad diesen Brief Butzers an Zwingli weiter[4].

An der Tagung des Christlichen Burgrechts, die auf den 13. Februar nach Basel einberufen war, stand die Frage des Beitritts zum Schmalkaldischen Bund im Mittelpunkt. Die Straßburger Gesandten berichteten über den Wunsch der Schmalkaldener, auch Zürich, Bern und Basel unter den Mitgliedern des Bundes zu sehen; doch müßten sie sich zur Tetrapolitana bekennen. Darauf beschlossen die Abgeordneten, die Frage der Tetrapolitana den anwesenden Theologen — es waren dies Leo Jud, Oekolampad, Martin Butzer sowie ein Berner und ein St. Galler Theologe — zur Begutachtung vorzulegen. Die Antwort der Theologen lautete, daß das Bekenntnis der Schrift gemäß und wahr sei, sofern es christlich und der Schrift gemäß ausgelegt werde, „namlich das niemant den lib Christi mit dem brot naturlich ein deig mache oder inns brot růmlich

[1] Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1159; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 820.
[2] Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1159.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 820.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 821.

schliesse oder inn sunst zur spisz des buchs dargebe". Außerdem übergaben sie den Abgeordneten eine schriftliche Erläuterung der Tetrapolitana aus der Feder Butzers. Beschlüsse wurden nicht gefaßt, sondern die Boten sollten die ganze Angelegenheit zu Handen ihrer Regierungen mitnehmen[1].

Die Antworten von Zürich und Bern, die daraufhin in Basel eingingen, lauteten dahin, daß der Eintritt in den Schmalkaldischen Bund abzulehnen sei, wenn an der Forderung der Anerkennung der Tetrapolitana festgehalten werde[2]. Da wandte sich der Basler Rat an die Räte von Zürich und Bern mit der dringenden Aufforderung, auf ihren Beschluß zurückzukommen; die Zustimmung zur Tetrapolitana vergebe der erkannten Wahrheit nichts, und ihre Theologen hätten an der Basler Tagung keinen Widerspruch erhoben. Zugleich wurde Oekolampad beauftragt, sich an die Theologen der Schwesterstädte zu wenden. So schrieb er an Zwingli einerseits und die Berner Haller, Megander und Kolb andrerseits[3]. Nur der Brief an die Berner ist erhalten: es handle sich nicht darum, daß ein neues Bekenntnis abgenötigt werden solle, sondern nur um die Verbesserung des Rufes der Schweizer Kirchen; „sumus enim apud exteros plus, quam credimus, infamati"; der Berner Disputation widerspreche die Tetrapolitana mit keinem Jota; heilige Dinge müsse man „cum maiestate" verkündigen; so erschienen sie oft den Einfältigen etwas dunkel; wenn man hinter jeder „obscuritas, quam non omnes explicare queunt", eine so große Gefahr wittere, dann dürfte man auch den Worten des Evangeliums nicht zustimmen; der Wahrheit werde also mit der Annahme der Tetrapolitana nichts vergeben; dagegen komme die Liebe um so mehr zu ihrem Recht; sie sollten doch bei ihrem Rate einen andern Entscheid erwirken[4].

Aber weder die Schreiben des Basler Rates noch die Briefe Oekolampads vermochten einen Wandel der Stellungnahme in Zürich und Bern herbeizuführen[5]. Die neuen Antworten waren ebenso ablehnend wie die alten. So mußte Basel am 24. März nach Straßburg melden: Zürich, Bern und Basel verwürfen die Tetrapolitana nicht, aber sie könnten sie nicht ausdrücklich unterschreiben; wenn sie ohne das in den Bund aufgenommen werden könnten, so würden sie gerne weiter unterhandeln; sonst „müsten wir im namen Gottes beschechen und Got walten lan, ungezwivelter zůversicht, er werd uns bi sinem heiligen wort und warheit erhalten". In der Tat lehnte der Kurfürst von Sachsen daraufhin die Aufnahme der Schweizer in den Schmalkaldischen Bund ab[6].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 823.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 828.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 829.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 830.

[5] Die Stellung der Zürcher und Berner Theologen (mit Einschluß Zwinglis) bleibt undurchsichtig; vgl. Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 820, Anm. 7.

[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 832.

Sechsundzwanzigstes Kapitel

Das übrige Werk Oekolampads

1

Neben dem Werk Oekolampads, das in den dargestellten großen Linien verläuft, werden für uns noch eine reiche Anzahl einzelner Leistungen und Betätigungen greifbar.

Wir reden zunächst von zwei kleinen Ereignissen, die mit Oekolampads Pfarramt zusammenhängen.

Am 21. und 22. August 1530 feierte die Basler Landstadt Liestal unter stattlicher Beteiligung von Obrigkeit und Bürgerschaft aus der Stadt Basel selbst ihr Kirchweihfest: an die siebenhundert wohlgerüstete Bürger waren unter Führung des Altbürgermeisters und des Oberstzunftmeisters und mit dem Stadtbanner an der Spitze ausgerückt. Als sie wieder heimkehrten, zogen ihnen fünfhundert andere Bürger, ebenfalls in voller Rüstung, entgegen, und es hielten die beiden Heerhaufen bei St. Jakob eine Kriegsübung ab „in der mosz, so man ein feldschlacht thut mit schiesen und andrem". An diesem Auszug nahm nun auch Oekolampad teil, indem er zwischen Altbürgermeister und Oberstzunftmeister einherritt, so daß man ihn, wie Bonifacius Amerbach spottet, für den „imperator exercitus" hätte halten können. Abends und morgens aber verkündete er, wie der Chronist Fridolin Ryff berichtet, das Wort Gottes, „domit wir wisten, wie wir die kilby halten solten: nit mit fullery, essen und trincken oder schandlicher übykeit, sunder in götlicher forcht und brůderlicher liebe"[1].

Andrer Art ist das zweite Ereignis. Schon im Juli 1525 hatte Oekolampad an Farel über eine in Straßburg stattgehabte Judentaufe geschrieben: „gratulor Judaeo neophyto; magnum est in oculis meis, quod potuit valedicere Mosi et sequi Christum[2]." In seiner Hosea-Vorlesung vom Herbst 1530 hatte er dann ausgeführt, auch heute weise man die Juden, die Christus anerkännten, nicht zurück, wenn sie zu uns kommen wollten[3]. Nun kam er am 7. Mai 1531 — es ist der Sonntag, an dem, wie es scheint, die erste Bannung ausgesprochen wurde[4] — selbst in den Fall, eine Juden-

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 767.
[2] Oek.-Br., Bd. 1, Nr. 267.
[3] Siehe oben S. 579.
[4] Siehe oben S. 524.

taufe vorzunehmen. Sie fand im Anschluß an die Predigt statt, die „hora postmeridiana“ gehalten wurde. Eine eigene Äußerung Oekolampads besitzen wir jedoch darüber nicht, sondern, abgesehen von einer kurzen Notiz des ebengenannten Fridolin Ryff, nur einen etwas tendenziösen Bericht des ehemaligen Basler Dominikaners Ambrosius Pelargus[1].

2

Auch als Übersetzer der Kirchenväter trat Oekolampad noch einmal in Tätigkeit[2].

Nachdem Erasmus im Jahre 1529 seine zehnbändige Augustin-Ausgabe beendet hatte, begann er — die Durchführung der Reformation in Basel hatte ihn am 13. April 1529 nach Freiburg i. Br. vertrieben — unverzüglich mit seinem Verleger Hieronymus Froben eine Ausgabe des Johannes Chrysostomus in lateinischer Sprache vorzubereiten. In ihr sollte nicht nur alles vereinigt werden, was vom Werke des Kirchenvaters bereits erschlossen war, sondern es sollten möglichst auch neue Teile seines großen Schrifttums zugänglich gemacht werden.

Zu dem, was bereits erschlossen war, gehörten nicht weniger als hundertundzwölf Übersetzungen Oekolampads, sechsundvierzig „Psegmata“ und sechsundsechzig Genesishomilien[3]. Doch waren gegen sie, wie wir wissen, schwere Angriffe von seiten katholischer Gelehrter erhoben worden[4]. So regte sich auch nun starker Widerspruch gegen ihre Aufnahme in die Erasmische Gesamtausgabe. Aus London schrieb z. B. am 24. Oktober 1529 Cuthbert Tonstall an Erasmus: man solle nichts herausgeben, was von Oekolampad übersetzt worden sei, damit nicht auch das Übrige weniger gut verkäuflich werde. Gewiß hätte Erasmus gerne diesem Befehl gehorcht; aber er hatte keine Leute, die alles das, was Oekolampad bereits übersetzt hatte, neu übertragen hätten. So mußte er sich im wesentlichen damit begnügen, von Oekolampad zu verlangen, daß er seine Übersetzungen überprüfe, und daß er seine Anmerkungen weglasse; außerdem sollte auf die Nennung Oekolampads in der Ausgabe verzichtet werden. Im übrigen nahm Erasmus Oekolampad auch diesmal wieder in Schutz: „magis peccat festinatione quam imperitia[5].“

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 853.

[2] Vgl. dazu 1. Ernst Staehelin: Die Väterübersetzungen Oek.s, in: Schweizerische Theologische Zeitschrift, 33. Jhg., 1916, S. 82ff.; 2. derselbe: Erasmus und Oek. in ihrem Ringen um die Kirche Jesu Christi, in: Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam, 1936, S. 178ff.

[3] Siehe oben S. 173ff.

[4] Siehe oben S. 456ff.

[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 702.

Aber auch für die Übersetzung noch nicht erschlossener Werke des Kirchenvaters fehlten Erasmus die Hilfskräfte. So war er auch in dieser Beziehung auf Oekolampad angewiesen. Und zwar ließ er sich insbesondere die Übersetzung der achten bis neunundzwanzigsten Homilie zum zweiten Korintherbrief — die erste bis siebente Homilie hatte er selbst übersetzt — von Oekolampad liefern[1].

Unter solchen Umständen erschien im Herbst 1530 in fünf mächtigen Folianten die Erasmische Chrysostomus-Ausgabe. Im ersten Bande finden sich neben andern Werken die genannten Homilien zum zweiten Korintherbrief; in der Widmung ist als Übersetzer ein „non indoctus" angegeben. Den fünften Band dagegen füllen einzig und allein Oekolampadische Stücke: zweiundvierzig „Psegmata" — vier von den bisherigen sechsundvierzig waren in anderer Übersetzung beigegeben — und siebenundsechzig Genesishomilien — zu den sechsundsechzig bisherigen kommt noch die Einleitungspredigt —; und was die Nennung von Oekolampads Namen betrifft, so war man in diesem Bande nicht so streng verfahren, wie man ursprünglich in Aussicht genommen hatte, und wie man im ersten Bande verfahren war: vor den „Psegmata" wenigstens steht die Angabe: „Joanne Oecolampadio autore"[2].

In dieser Chrysostomus-Ausgabe finden sich auch die vier ersten Actahomilien, und zwar in der Übersetzung des Erasmus. Die einundfünfzig übrigen dagegen sind nicht aufgenommen, weil Erasmus in der Meinung, das Werk sei unecht, die Weiterarbeit abgebrochen hatte. Da erschien im Mai 1531 als Nachtrag zu der fünfbändigen Ausgabe von 1530 ein besonderer Foliant mit allen fünfundfünfzig Actahomilien[3]; die vier ersten waren in der Übersetzung des Erasmus geboten; den ganzen Rest aber hatte Oekolampad übersetzt. Über seine Gründe, sich mitten in seiner damaligen Riesenarbeit — Kampf um die Kirchenzucht, Kampf mit den Täufern, Arbeit am Hiob-Kommentar, Konkordienverhandlungen usw. — mit Chrysostomus abzumühen, schrieb er am 4. April 1531 an Farel: er billige den Inhalt der Predigten nicht in jeder Beziehung und vermisse vieles; aber der „status periculosi nostri temporis" lege es ihm nahe, die Adern auch der weniger erprobten Silber- und Goldgruben zu durchforschen, ob sich nicht etwas finde, „quod ad compescendas bestias nobis adversarias et ad pacem ecclesiarum augendam faciat"[4].

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 702 u. 984; vielleicht hatte Oek. die Homilien zu 2. Kor. bereits im Winter 1522/23 übersetzt (siehe oben S. 183); aber jedenfalls waren sie bisher nicht gedruckt worden. — Über die Homilien selbst vgl. MSG, Bd. 61, Sp. 381ff.; Bardenhewer, Bd. 3, S. 338.

[2] Bibliogr. Nr. 165.

[3] Bibliogr. Nr. 167; vgl. MSG, Bd. 60, Sp. 13ff.; Bardenhewer, Bd. 3, S. 338.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 839; vgl. dazu Ernst Staehelin: Erasmus und Oek. usw., a. a. O.

3

Wie schon früher, so hatte Oekolampad auch im letzten Abschnitt seines Lebens allerhand theologische Einzelfragen, die ihm von Korrespondenten vorgelegt wurden, zu beantworten.

Berchtold Haller z. B. wollte wissen, warum die Heiligen des Alten Bundes so viele Frauen gehabt hätten. Erstens, führte Oekolampad in seiner Antwort vom 9. April 1530 aus, werde durch einzelne Fälle das Gesetz Gottes nicht aufgehoben, zweitens könne Gott bestimmte Menschen vom Gesetz ausnehmen; weiterhin sei es bei den Gerechten gelegentlich weniger anstößig gewesen, viele Frauen zu haben, als sie auszustoßen, nachdem sie erkannt gewesen seien; endlich sei zu bedenken, daß an einem Orte die Vergehen anders beurteilt würden als an einem andern; doch sei es überhaupt nicht nötig, diejenigen zu entschuldigen, die sich selbst als Menschen erklärt hätten und auf die Glaubensgerechtigkeit angewiesen gewesen seien; sie seien ja nicht deswegen heilig gewesen, weil sie viele Frauen gehabt hätten; und so dürfe ihretwegen nicht das Gesetz Christi verletzt und „impudenti Mahumeti" Recht gegeben werden[1].

Von Heinrich Bullinger sodann wurde Oekolampad die Frage nach dem Sinn von Joh. 14, 9: „Philippe, qui videt me, videt et patrem meum" vorgelegt. Am 4. Oktober 1530 (?) antwortet Oekolampad: es handle sich nicht um ein Schauen mit leiblichen Augen, vielmehr sei von der „cognitio" die Rede; die göttliche Natur sei erhabener, als daß ihre „maiestas" „in sua essentia" uns erkennbar sei; in diesem Sinne erkenne nur der Sohn den Vater; unserer Kleinheit müsse es genügen, die unaussprechliche Güte Gottes zu erkennen; und die erkännten wir eben darin, daß wir erkännten, wie sehr uns der Sohn geliebt habe; „in hac igitur cognitione proficiamus, et crescet in nobis etiam charitas et variarum virtutum exuberabit abundantia"[2].

Zwei weitere Fragen richtete der Mülhauser Pfarrer Otto Binder an Oekolampad, die Frage nach dem Zinsnehmen und die Frage nach der Krankenheilung.

Im November 1530 war der alte, blinde Vater Oekolampads eine neue Ehe eingegangen, und der Sohn hatte bei diesem Anlaß für ihn, um ihm den Lebensunterhalt zu sichern, bei der Stadt Basel um zweihundert Gulden einen jährlichen Zins von zehn Gulden gekauft[3]. An diesem Zinskauf scheint nun Binder Anstoß genommen zu haben. Jedenfalls schreibt ihm am 3. März 1531 Oekolampad: es sei seine Pflicht gewesen, für den Vater zu sorgen; so habe er auf den Rat von Freunden in dem Sinne einen Zins

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 735.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 785.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 803, 805, 807.

gekauft, daß er nach dem Tode des Vaters auf ihn oder seine Kinder übergehe; im übrigen sei es nicht jedermanns Sache, über das Zinswesen zu urteilen; doch in Kürze wolle er folgendes sagen: vor Gott sei der ein Wucherer, der einen „animus insatiabilis, immisericors, Deo diffidens et alieni cupidus“ habe; vor den Menschen aber sei Wucher vorhanden, wenn nach dem Urteil guter Männer ein „contractus iniustus“ zum Schaden des Nächsten vorliege; wenn diese beiden Punkte in Ordnung seien, dann müsse man das Zinswesen anders beurteilen, als es allgemein geschehe: „multi census iustissime recipiuntur, multi nullo iure honestari possunt“[1].

Die zweite Frage Binders betraf die Gabe der Krankenheilung. Das „donum miraculorum“, antwortet Oekolampad, sei uns nicht gegeben und sei der Kirche, nachdem sie einmal gepflanzt sei, nicht notwendig; der Antichrist dagegen, der einen neuen Glauben pflanzen wolle, bedürfe äußerer Zeichen; die Kranken hätten wir im Bewußtsein unserer Schwachheit den Gebeten der Kirche und der Fürsorge der Ärzte zu empfehlen; das sei besser als mit den Papisten Betrug auszusinnen und zum Schaden des göttlichen Namens Heuchelei zu begehen[2].

4

Weitere Bemühungen Oekolampads beziehen sich darauf, den Fortgang der schweizerischen Reformationsbewegung in ihren Siegen und Kämpfen ermahnend und stärkend zu begleiten.

Das Zisterzienserkloster Marisstella bei Wettingen in der den Acht alten Orten unterstehenden Grafschaft Baden, das noch 1526 an der Badener Disputation auf seiten des alten Glaubens gestanden hatte, hatte sich unter dem 1528 gewählten Abte Georg Müller, nicht zuletzt durch den Einfluß von Jakob Löw, dem Schaffner der Wettinger Klosterwirtschaft in Basel, allmählich reformatorischem Geist erschlossen und war unter dem Schutze des Landfriedens vom 26. Juni 1529 mit dem Plane, in den Konventsräumen eine Schule nach Art derjenigen von Kappel einzurichten, am 16. August 1529 vollständig zur Reformation übergetreten. Da wandte sich am 25. August Oekolampad mit einem aufmunternden Schreiben an die ehrwürdigen und in Christo geliebten Brüder des Klosters Marisstella: überall bei den Gläubigen herrsche große Freude über ihre „insignis conversio“; auch wenn Spott und Schmähung einsetze, sollten sie sich nicht einschüchtern lassen; heiliger sei die Ehe als ein unreiner Zölibat; sicherer sei es, so zu besitzen, daß man die Armen Christi unterstützen könne, als

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 827.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 827.

nichts zu besitzen und damit den andern zur Last zu fallen; christlicher sei es, in der Freiheit des Geistes zu stehen als ein in Knechtschaft gezwungenes Gewissen zu haben; sie sollten des göttlichen Rufes würdig wandeln, so daß die Menschen ihre guten Werke sähen und ihren Vater im Himmel priesen[1].

Auch am Glaubenskampf in Solothurn nahm Oekolampad lebhaften Anteil. Seit den ersten Jahren der Reformation gab es dort eine evangelische Richtung. Nachdem Bern und Basel den neuen Glauben angenommen hatten, suchte sie Hilfe und Stärkung bei diesen beiden bedeutenden Nachbarorten. Führenden Einfluß gewann vor allem Berchtold Haller. Aber auch Oekolampad wandte seine Fürsorge der evangelischen Sache in Solothurn zu. So fragte er etwa am 6. März 1529 bei Capito an, ob er ihm nicht einen „ad gloriam Christi promovendam" geeigneten Mann habe, der nach Solothurn gesandt werden könne, „ut et illinc perturbetur antichristus"[2]. Und von da an spielen die Ereignisse in Solothurn in seinem Briefwechsel mit Haller, Zwingli und den Straßburgern ununterbrochen eine Rolle[3]. Im Jahre 1530 war die evangelische Bewegung so weit vorgeschritten, daß sie zwar nicht in der Stadt, aber in der Landschaft Solothurn das Übergewicht hatte, und nicht weniger als siebzehn Gemeinden besaßen nachweislich evangelische Prädikanten. Aber ein großer Übelstand war vorhanden: diese Prädikanten waren nicht einig in der Gestaltung evangelischen Kirchentums, sondern die einen richteten sich, zumal in der Feier des Abendmahls, nach Bern, andere nach Zürich, wieder andere nach Basel. Da wandte sich Oekolampad am 23. März 1531 in einem längeren Schreiben an diese „fratres in agro Soloturo evangelium praedicantes": Er habe lange gezögert, ihnen zu schreiben, um nicht den Anschein zu erwecken, als strebe er nach Herrschaft über irgend jemanden. Aber nun dringe ihn die Liebe, es doch zu tun; doch wolle er niemandem damit zur Last fallen, sondern allen nützlich sein. Er höre, daß einige es überhaupt ablehnten, mit den andern zu gemeinsamer Besprechung der kirchlichen Fragen zusammenzukommen; damit werde von vornherein gehindert, „ne inchoetur regnum Christi". So sollten wenigstens diejenigen sich versammeln, „quibus idem charitatis studium idemque sanctus zelus". Wenn sie sich aber versammelten, dann sei vor allen Dingen die Ermahnung nötig, „ut singuli nihil aliud quam gloriam Christi et regni eius incrementum quaerant". Allerdings müsse dann auch die Abendmahlsfrage geregelt werden. Dabei komme es aber nicht so sehr darauf an, ob sie den „ritus Tigurinorum" oder den „ritus Bernensium" oder den „ritus Basiliensium" befolgten, als darauf, daß sie sich auf einen gemeinsamen

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 685.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 639.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 655, 681, 723, 726, 759, 774, 794, 795, 825.

Ritus einigten. Niemand bereite Zwingli oder ihm eine Freude, der ihretwegen im Hause Gottes Zwietracht säe. Es komme nicht darauf an, ob man stehend oder sitzend oder kniend das Abendmahl empfange, ob mit eigner Hand oder durch fremde Hand. „O nostram miseriam, si in tam calamitosis temporibus, postquam tam clare lux evangelii prodiit, adeo elementis servimus et libertatis nostrae obliviscimur, quomodo illa utenda in proximorum utilitatem!“ Den Ritus sollten sie einmütig annehmen, durch den das Leiden Christi am höchsten gefeiert und sein Tod am würdigsten verkündet werde[1].

Wenige Monate, nachdem Oekolampad diesen Brief geschrieben hatte, brach die Katastrophe von Kappel herein und bereitete dem evangelischen Wesen sowohl im Kloster Wettingen als in Stadt und Landschaft Solothurn — nur der Bucheggberg konnte beim neuen Glauben bleiben — ein jähes Ende.

5

Von bleibender Bedeutung war dagegen die Mitwirkung Oekolampads an der Reformation der Waldenserkirche.

Die katholische Sekte der Waldenser war seit 1523 durch Farels Wirken im Dauphiné mit der reformatorischen Bewegung in Berührung gekommen, so daß in der Gemeinschaft, vor allem durch das Wirken des Barben Martin Gonin, allmählich eine evangelisierende Richtung entstand. Im Herbst 1530 erschienen zwei Abgesandte dieser Richtung, Georg Morel und Peter Masson, bei Farel in Neuenburg und Murten und bei Haller in Bern, um sich über allerhand grundlegende Punkte evangelischen Glaubens und evangelischer Kirchenbildung Auskunft zu holen. Von Farel und Haller wurden sie zu Oekolampad gewiesen[2]. Mehrere Tage weilten sie in Basel, um mit dem Basler Reformator Rats zu pflegen.

Die Fragen, die sie ihm vorlegten, sind uns in einer lateinischen Niederschrift Georg Morels erhalten. Sie hätten, beginnt das Schreiben, von verschiedenen Seiten gehört, daß Gott ihn, Oekolampad, mit seinem Geiste gesegnet habe. So seien sie „animo vehementer exultanti“ zu ihm gekommen, in der Hoffnung und in festem Vertrauen, daß der Heilige Geist durch ihn sie erleuchte und ihnen vieles aufschließe, was ihnen noch zweifelhaft und verhüllt sei. Nach einer ausführlichen Schilderung des Waldensertums werden dann folgende Fragen vorgelegt: ob unter den Dienern des göttlichen Wortes verschiedene Rangstufen gebildet werden dürften, wie Bischöfe, Presbyter und Diakone; ob es der Obrigkeit erlaubt sei, Mörder, Räuber und ähnliche Übeltäter mit dem Tode zu bestrafen, oder ob nicht

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 833.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 817.

eine andere Strafe angewandt werden sollte, durch die die Übeltäter zur Buße geführt und gebessert würden; ob staatliche Gesetze vor Gott einen Wert hätten; ob die Waldenser falsche Brüder, die sie um Geld verrieten, töten dürften; ob sie vorenthaltenes Gut sich selbst nehmen dürften oder vor ungläubigen Richtern Recht suchen sollten; ob Num. 27, 8ff. nicht ausschließe, daß die Hinterlassenschaft eines Kindes an die Mutter falle; ob Zinsnehmen und Eidschwören Sünde sei; wie es sich mit der scholastischen Lehre von der Sünde und der Unwissenheit verhalte; ob man für die Toten beten dürfe; ob die kleinen Kinder, die noch keinen Glauben haben könnten, gerettet werden könnten oder nicht; ob Jungfrauen ein Gelübde der Jungfräulichkeit abgenommen werden dürfe, und ob Ehen in allen Graden geschlossen werden könnten, die nicht durch Lev. 18, 6ff. verboten seien; ob die Lehre Luthers „de libero arbitrio et Dei praedestinatione" wahr sei, oder ob nicht allen Menschen „aliquid virtutis naturaliter inditum" sei von Gott, und ob nicht die Prädestination auf der Präszienz beruhe; ob die Zeremonial- und Judizialgesetze durch Christus gänzlich abgeschafft worden seien; ob allegorische Auslegung gestattet sei; schließlich welches die kanonischen Schriften Alten und Neuen Testamentes seien[1].

Wie die Waldenser ihre Fragen schriftlich formuliert hatten, so fixierte Oekolampad seine Antwort, wohl als Zusammenfassung mündlicher Darlegungen, ebenfalls schriftlich. Er danke Gott, schreibt er unter dem Datum des 13. Oktober 1530, daß er sie zu solchem Licht berufen habe in den Jahrhunderten, in denen fast der ganze Erdkreis in Finsternis gelegen habe „antichristo supra modum praevalescente". Aber Gott könne sie in der Tat noch mit größerm Reichtum beschenken. Und darum wolle er gerne ihre Fragen zu beantworten suchen. Das erste, was er betont, ist, daß sie sich vollständig von der römischen Messe fernhalten müßten; wenn es erlaubt wäre, unter dem Antichrist seinen Glauben zu verbergen, so könnte es auch erlaubt sein, unter dem Türken es zu tun oder unter Diokletian an den Altären des Jupiter und der Venus zu beten. Was die weltliche Obrigkeit betreffe, so sei sie in den Dingen zu ehren, die nicht gegen Gottes Willen seien. Der Eid sei nicht zu verwerfen, da Christus in Mt. 5, 33ff. nur alle Lüge und den Meineid verworfen habe. Ebenso sei auch nicht alles Zinsnehmen als Wucher zu verurteilen; in Luk. 12, 15 verurteile Christus die „avaritia mentis". Andere Gebote seien „per legem charitatis" auszulegen. Auch sei es dem göttlichen Gesetze nicht zuwider, wenn die weltliche Obrigkeit gegen Verbrecher vorgehe und das Vaterland sowie die Witwen und Waisen mit dem Schwerte verteidige; denn das tue sie als Stellvertreterin Gottes. Dagegen verbiete das Evangelium, daß man sich selbst mit dem Schwerte verteidige; vielmehr gelte es, in

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 787.

Geduld das Übel zu ertragen. Die staatlichen Gesetze seien, sofern sie nicht dem Glauben und der Liebe zuwider seien, keineswegs zu verachten; sie ersetzten vielmehr die mosaischen Judizialgesetze; diese seien eben wohl in ihren konkreten Bestimmungen, aber nicht der „mens legislatoris" nach, die auf die Sicherung der Gerechtigkeit und öffentlichen Sittlichkeit abziele, abgeschafft. Was aber die Zeremonialgesetze betreffe, so seien sie nur der Schatten; in Christus aber besäßen wir nun den wirklichen Körper. Es sei gut, wenn die Gläubigen ihre Streitigkeiten unter sich beilegten, statt zu einem ungläubigen Richter zu laufen. In bezug auf die Diener des Wortes sei sodann zu sagen, daß sie weniger mit Handarbeit belastet werden sollten; „sanctum est laborare manibus, sanctius vero ministrare verbo"; man dürfe Gott nicht versuchen, als ob er uns ohne Studium in wunderbarer Weise wie die Apostel mit seinem Geiste ausrüsten müsse; gewiß dränge er nicht „ad superfluas et philosophicas mundanasque disciplinas"; aber die beiden Testamente gäben genug zu tun. Auch sei es nicht gut, wenn die Diener des Wortes alle drei Jahre ihre Gemeinden wechselten; es sei eben ein Unterschied „inter apostolos et pastores". Auch die Ehelosigkeit der Barben billige er nicht; die Gabe der „angelica vita" im Fleische sei eben den wenigsten gegeben; „est et in coniugio continentia, quae multum Deo placet"; nicht die Ehe verderbe die Priester, sondern „ignavia, amor ventris ac metus crucis"; das gleiche Urteil müsse er „de virginibus coenobitis" fällen; auch wenn die Barben verheiratet seien, könnten sie dennoch ihre Güter gemeinsam haben, gemeinsam Kinder und Frauen ernähren und jedem bestimmte Arbeiten zuweisen. Schließlich sei auch eine gewisse Abstufung der Amtspflichten nicht zu verwerfen. Damit geht Oekolampad zur Aufzählung der kanonischen Schriften über: er nennt im Alten Testament die fünf Bücher Mose, Josua, Richter, Ruth, die vier Bücher der Könige, die zwei Bücher der Chronik, Esra, Nehemia, Hiob, Psalter, Sprüche, Hoheslied, Prediger Salomonis, Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Daniel sowie die zwölf kleinen Propheten als „scripturae a spiritu sancto inspiratae"; Judith, Tobias, Jesus Sirach, Baruch, das dritte und vierte Buch Esra, die drei Makkabäerbücher und die zwei letzten Kapitel Daniels (Dan. 13 u. 14) verachteten sie nicht, „sed non divinam cum caeteris illis autoritatem damus"; zum Neuen Testament aber gehörten die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, vierzehn Paulusbriefe, sieben katholische Briefe sowie die Apokalypse, „tametsi Apocalypsim cum epistola Jacobi et Juda et ultima Petri ac duabus posterioribus Joannis non cum caeteris conferamus"[1]. Allegorische Auslegung sei, sofern sie in der Schrift begründet

[1] Bei den kanonischen Schriften des Alten Testamentes fehlt das Buch Esther, bei den Apokryphen das Buch der Weisheit; es scheint jedoch, daß Oek. sie nicht absichtlich unerwähnt gelassen hat; vielmehr dürfte ein Versehen Oek.s selbst oder

sei und auf der „analogia fidei" beruhe, durchaus am Platze; dagegen dürfe sie nicht in menschliche Träumereien ausarten; „omnem eam doctrinam, quae gratiam Christi magnifacit, libentius amplexamur". Endlich führt Oekolampad über den freien Willen und die Prädestination das Folgende aus: Das „liberum arbitrium", sofern es einen Gegensatz zur Gnade bilde, könne er nicht anerkennen; aber er behaupte deswegen auch nicht die „necessitas peccandi"; wer nämlich sündige, sündige „sponte et voluntarie"; „originale peccatum suam rationem habet". Wenn sodann in der Schrift so viele Gebote ständen, so sei dabei nicht unsre eigne Kraft vorausgesetzt, sondern die Kraft des Geistes, „per quem operamur voluntatem Dei". Gewiß gebe es bei Gott eine „ratio immutabilis fati"; doch sei es nicht unsere Sache, „ad arcana Dei" unsern Blick zu richten, sondern seinem Wort sollten wir Glauben schenken; dann würden wir gerettet. Die Prädestination könne man nicht leugnen; aber deswegen sei Gott nicht ungerecht; aber wir sollten uns unter seine Majestät beugen und von ihm allein Hilfe bitten; dann sei uns seine Barmherzigkeit gewiß. Der Streit zwischen Erasmus und Luther gehe uns nichts an: „perditio nostra ex nobis est, salus tantummodo in Domino, Deo nostro"[1].

Neue Unterredungen mit den Waldensern führten Oekolampad dazu, für sie noch ein ergänzendes Gutachten abzufassen. Zuerst spricht er sich darin über die Verdienste der Heiligen aus: die Heiligen seien sich immer ihrer Sündigkeit bewußt gewesen und hätten nichts ihren eigenen Werken zugeschrieben. Dann kommt er auf die Frage der Notwehr zu sprechen, ob man etwa einen Räuber, der einen im Walde überfalle, niederstechen dürfe; unter Berufung auf Ambrosius lehnt er jedoch das Recht der Notwehr ab; anders verhalte es sich, wenn man im Auftrag der Obrigkeit das Schwert führe; denn da handle es sich nicht um die eigne Sache. Die Frage nach der Sonntagsarbeit sodann beantwortet Oekolampad dahin, daß wir zwar in Christus die Freiheit hätten, an jedem Tage zu arbeiten; aber um der Brüder und unser selbst willen sei es gut, den Sonntag „peculiariter in preces et ad audiendum et recogitandum verbum Dei" zu verwenden; wo es jedoch „necessitas vel fratrum utilitas" erfordre, da sollten wir wissen, daß wir Herren seien über den Sabbat. Was ferner die Schlüsselgewalt betreffe, so bestehe sie in der „auctoritas ecclesiae in recipiendis et excludendis fratribus"; es sei freilich eine große Sache um diese Schlüsselgewalt, weil auch die „unitas ecclesiae, extra quam nemo salvus erit", eine große Sache sei; jedenfalls dürfe sie nur gemäß dem Worte Gottes gehandhabt werden[2].

---

der „Epistolae" von 1536, die uns das Dokument überliefern, vorliegen. Zu Anordnung und Beurteilung der Bücher vgl. Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 788, Anm. 3—6.

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 788.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 790.

Am 17. Oktober 1530 reisten die beiden Männer nach Straßburg weiter, um auch noch die Ratschläge Butzers zu hören. Oekolampad gab ihnen eine herzliche Empfehlung an den Straßburger Freund mit. In der Tat erhielten sie auch von ihm ein umfangreiches Gutachten[1].

Mit solchen Instruktionen der Basler und Straßburger Reformatoren ausgerüstet, traten sie die Heimreise an. Pierre Masson wurde allerdings in Dijon gefangengenommen. Georg Morel dagegen gelangte in die Waldensertäler und förderte die evangelische Bewegung unter seinen Glaubensgenossen so, daß die Synode von Angrogna im September 1532 beschloß, die katholische Basis zu verlassen und die Waldenserkirche auf reformatorische Grundlage zu stellen. Zu diesem Beschluß hatte, wie es scheint, wesentlich mitgewirkt der schriftliche Bericht, den Georg Morel über seine Verhandlungen mit Oekolampad und Butzer vorgelegt hatte[2].

6

Bald nachdem die beiden oberrheinischen Reformatoren in dieser Weise an der Erneuerung der Waldenserkirche mitgewirkt hatten, wurden sie, mit ihrem Genossen Ambrosius Blarer zusammen, zu einem neuen Reformationswerk gerufen.

Seit Jahren wogte der Kampf zwischen dem alten und dem neuen Glauben in der Reichsstadt Ulm[3]. Da brachte der Augsburger Reichstag von 1530 die Entscheidung: am 3. November 1530 entschied sich die Bürgerschaft mit erdrückender Mehrheit für die Ablehnung des Reichstagsabschiedes und damit für die Annahme der Reformation. Im Dezember 1530 nahm die Stadt an der ersten Schmalkaldener Tagung teil und wurde an der zweiten Tagung vom März/April 1531 förmlich in das Schmalkaldische Bündnis aufgenommen.

Damit mußte nun auch die tatsächliche Erneuerung der Ulmer Kirche an die Hand genommen werden. Das Werk wurde jedoch nicht dem seit Jahren im Sinne Zwinglis wirkenden Ratsprediger Konrad Sam anvertraut. Vielmehr berief am 19. April 1531 der Rat zur Durchführung der Reformation Martin Butzer, Johannes Oekolampad und Ambrosius Blarer[4].

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 791.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 817.

[3] Vgl. dazu Julius Rauscher: Württembergische Reformationsgeschichte, 1934, S. 74ff.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 843 u. 844; Rauscher (a. a. O., S. 78) schreibt: „Zwingli, den Sam wohl gerne gehabt hätte und der auch selbst gerne gekommen wäre, konnte Ulm als Mitglied des Schmalkaldischen Bundes nicht wohl berufen ...; gebeten und beauftragt wurden Männer der vermittelnden oberdeutschen Richtung.“

Als die Schreiben des Ulmer Rates an den Basler Rat und an Oekolampad persönlich in Basel eintrafen, befand sich der Reformator eben auf der Visitation der Landschaft. Er wurde sofort zurückgerufen[1], und am 28. April ging bereits die Zusage nach Ulm ab: in einem Schreiben des Basler Rates an den Ulmer Rat, in einem Schreiben Oekolampads an den Ulmer Rat und in einem Schreiben Oekolampads an Konrad Sam[2]. Um den 12. Mai herum folgte Oekolampad selbst nach, in Begleitung seines ehemaligen Amanuensis Konrad Hubert und eines Reitknechts. Die Reisegesellschaft nahm ihren Weg über Konstanz und vereinigte sich dort mit der Konstanzer Deputation. Am 21. Mai kamen alle drei Reformatoren wohlbehalten in Ulm an und nahmen bei Konrad Sam Wohnung[3].

Am folgenden Tage setzte sofort die Arbeit ein. In einer Denkschrift entwarfen Oekolampad, Butzer und Blarer die Grundlinien für die Durchführung der Ulmer Reformation; der erste Teil handelt in achtzehn Artikeln von der Lehre, dann von den Dienern des Worts, von den Examinatoren, Synoden und Visitationen, von den Schulen und der Weiterbildung der Pfarrer, von den Zeiten der Predigt, der theologischen Lektion, des Katechismusunterrichts; der zweite Teil von den Zeremonien, d. h. von Taufe und Abendmahl, von den Feiertagen, von Fasten und Gebet, von der Ehe, von den Bildern und Klöstern; der dritte Teil endlich vom Leben, d. h. von der Kirchenzucht und der Zucht der Obrigkeit. Über das Tagesprogramm der drei Männer sei folgendes mitgeteilt: in den letzten Tagen des Mai predigen sie an verschiedenen Orten der Ulmer Landschaft, um die Landbevölkerung mit der evangelischen Lehre vertraut zu machen; am 5. Juni verhören sie die fünfunddreißig Weltgeistlichen der Stadt Ulm, am 6. Juni die vierundvierzig Ordensleute der Ulmer Klöster, am 7. Juni die siebenundsechzig Geistlichen der Ulmer Landschaft; am 18. Juni beantragen sie eine evangelische Tauf- und Trauordnung; am 20. Juni schlagen sie die theologischen Lehrer und die Pfarrer der evangelischen Ulmer Kirche vor[4]. Am 30. Juni war das Werk im wesentlichen vollendet; es trug unverkennbar deutliche Spuren dessen, was Oekolampad in der Basler Reformationsordnung und in der Basler Bannordnung geschaffen hatte[5].

Noch am selben Tage verließen Oekolampad und Butzer, unter Zurücklassung Blarers, die Stadt Ulm. Doch kehrten sie nicht auf direktem Wege nach Hause zurück, sondern folgten noch einem Rufe der Städte

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 845.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 847—849.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 856, 857 u. 864.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 858—881.

[5] Vgl. dazu Gustav Anrich: Die Ulmer Kirchenordnung von 1531, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte, N. F., 35. Jhg., 1931, S. 95ff.

Memmingen und Biberach, um auch dort an der Neugestaltung des Kirchenwesens mitzuwirken[1].

Erst am 9. Juli trennten sie sich in Biberach, und Oekolampad nahm seinen Weg wieder über Konstanz. Nach der Konstanzer Chronik des Gregor Mangolt predigte er dort am selben Tage, wohl am Dienstag, dem 11. Juli, „drü mal, morgens, nach imbis und zu abent". Am 14. Juli kam er wohlbehalten in Basel an. Von Konrad Sam brachte er seiner Frau, die während seiner Abwesenheit eines Mädchens genesen war, eine Wochenbettgabe mit[2].

Aber Ulm ließ ihn noch nicht in Ruhe, sondern forderte einen neuen Dienst von ihm: er sollte für den auf den 14. September 1531 nach Speyer einberufenen Reichstag eine Verteidigung der Ulmer Reformation ausarbeiten; eine gleiche Bitte erging an die Reformatoren von Straßburg und Zürich[3]. In der Tat verfaßte Oekolampad am 1. September eine umfangreiche „gutbedunckung vom evangelischen handel". Er führte darin u. a. aus, daß man in allen Kirchen das Volk ermahnen sollte, Gott anzurufen, „damit die kirch zur eynikeyt kommen möchte", daß „ein erfarner houbtman oder furst" danach trachten sollte, den Kaiser in einer Privataudienz einmal gründlich über die Reformation aufzuklären, daß die Evangelischen zu Einhelligkeit gelangen sollten[4]. Am 4. September sandte der Basler Rat das Gutachten Oekolampads an den Ulmer Rat. Doch der Reichstag wurde abgesagt, und damit war auch das Gutachten erledigt[5].

7

In den Wochen, in denen Oekolampad in Ulm geweilt hatte, war sein Kollege Simon Grynaeus zur Konsultation von Handschriften in England gewesen. In denselben Tagen wie Oekolampad kehrte er zurück und brachte an die Reformatoren von Straßburg, Zürich und Basel sowie an Melanchthon den Auftrag mit, Gutachten abzugeben über die Frage, ob die Ehe König Heinrichs VIII. von England mit Katharina von Aragonien, der Witwe seines verstorbenen Bruders, nicht auf Grund von Lev. 18, 16 für ungültig zu erklären sei. Bereits hatten sich die Universitäten Cambridge und Oxford sowie französische und italienische Universitäten in diesem Sinne ausgesprochen[6].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 882—888.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 889—891.

[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 918 u. 920.

[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 922.

[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 923 u. 925.

[6] Vgl. dazu William Walker Rockwell: Die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen, 1904, S. 202ff.; ferner Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1259; Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 897; WA, Briefwechsel, Bd. 6, Nr. 1861.

Am 13. August 1531 behandelt Oekolampad gegenüber Zwingli die Angelegenheit. Er begrüßt die Anfrage als hoffnungsvolles Zeichen dafür, daß ihr Wort in England etwas gelte. In der Beurteilung der Frage ist er noch geteilter Meinung. Gewiß ist ihm, daß der Papst seinerzeit für die Ehe nicht hätte Dispens erteilen dürfen. Aber nun habe sie eben doch mehr als zwanzig Jahre bestanden, und da müsse er sagen: „facit consuetudo viri et mulieris legitima coniugium." Dazu komme, daß Lev. 18, 16 als Zeremonial- und Judizialgesetz wohl für die Juden gelte, daß für uns aber „lex naturae et charitas adhibita fide" maßgebend seien, um so mehr, als wir sähen, daß viele Heiligen „sine ignominia" Ähnliches getan hätten; so habe etwa Jakob trotz Lev. 18, 18 zwei Schwestern zur Ehe gehabt. Es komme schließlich nur auf die innere Reinheit vor Gott an; „regnum Dei intra nos esse scimus". Trotz seinen vielen Arbeiten solle doch Zwingli ja ein Urteil abgeben; es spreche vieles dafür, den Auftrag eines so großen Königs nicht gering zu achten; allerdings: „non respondebimus, quod ille vult, sed quod debemus[1]."

Am 17. August faßte Zwingli in der Tat ein längeres Gutachten ab. Es vertrat den Standpunkt, daß Lev. 18, 16 unbedingt in Geltung zu bleiben habe, und daß deshalb die Ehe des Königs für ungültig zu erklären sei; doch solle deswegen die Königin nicht verstoßen, sondern die Ehe solle in aller Form Rechtens getrennt werden und Katharina den Rang einer Königin behalten[2]. Die Meinung Zwinglis stimmte Oekolampad um. „Sententia mea a tua nequaquam variat", schreibt er am 20. August nach Zürich; nur den Worten nach drücke er sich in seinem Gutachten etwas anders aus. Dagegen weist er in demselben Schreiben die Ansicht der Straßburger, die Ehe des Königs dürfe nicht geschieden werden, dafür sei ihm aber Bigamie zu gestatten, mit Entschiedenheit zurück: „absit, ut in hoc Mahumetem magis quam Christum audiamus[3]!"

Nachdem Grynaeus am 10. September Butzer Anweisung erteilt hatte, wie er die Gutachten der Straßburger, Basler und Zürcher nach England senden solle[4], erhielt er im Laufe des Monats noch das ebenfalls von ihm eingeforderte Gutachten Melanchthons, vielleicht auch das von anderer Seite veranlaßte Gutachten Luthers[5]. Beide Wittenberger sprachen sich wie die Straßburger gegen die Lösbarkeit der Ehe Heinrichs, dagegen für die Gestattung der Bigamie aus. Am 30. September berichtet Oekolampad über die „sententia Wittenbergensium" an Zwingli: sie gefalle ihm ganz und gar nicht; solche Ehen rechne Gott „inter abominationes Chana-

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 909; Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1259.
[2] Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1262.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 916; Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1263.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 927.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 938, Anm. 1; WA, Briefwechsel, Bd. 6, Nr. 1861.

naeorum"; sie widersprächen eben der „lex naturae"; wenn die Patriarchen mehrere Frauen gehabt hätten, so sei das eine besondere „οἰκονομία" Gottes gewesen[1].

8

Mittlerweile zog sich die Katastrophe des Glaubenskrieges über der schweizerischen Eidgenossenschaft zusammen. Auch Oekolampad mußte zu dem gewaltigen Geschehen Stellung beziehen. Und zwar läßt sich die Stellung, die er bezog, in der Hauptsache folgendermaßen charakterisieren: im wesentlichen sind für ihn die Fünf Orte im Unrecht, weil sie sich dem Worte Gottes hartnäckig entgegenstellen und letztlich auf die Ausrottung des Evangeliums abzielen; andrerseits aber kann er doch auch die unversöhnliche und auf eine kriegerische Entscheidung hindrängende Haltung Zwinglis nicht billigen.

In den Predigten zwar, in denen er auf die unheimlichen konfessionellen Spannungen zu sprechen kommt, hält er mit der Kritik an Zwinglis Politik zurück, ja verteidigt den Reformator gegen allerhand Stimmen, die sich wider ihn erheben. So führt er etwa in der Predigt über Mk. 14, 26ff. vom 17. September 1531 aus, es sei keineswegs wahr, daß Zwingli zum Krieg hetze und blutdürstig sei; „wer das red, der red wie ein lugenhafft man" und leiste den Feinden des Evangeliums Vorschub[2]. Aus der Predigt über Mk. 14, 41ff. vom 8. Oktober sind uns folgende Stellen überliefert: die „widerparthy" suche Tag und Nacht Lüge und „practik", wie sie das Ganze niederdrücke; wir aber, die wir das wahre Gotteswort hätten, könnten nicht eine Stunde den Schlaf abbrechen, um das Wort zu erhalten[3].

Solche Ausführungen brachten Oekolampad selbst in den Ruf eines Kriegshetzers. Am 18. August 1531 mußte er sich brieflich gegen solche Anklagen verteidigen: „ego ad arma non provoco, sed ad iustitiae et aequitatis studium"; wenn aber unter den Eidgenossen solche seien, die Verbrechen auf Verbrechen häuften und täglich den öffentlichen Frieden störten, so müsse man ihnen widerstehen, damit nicht diese maßlose Pest den besten Samen ersticke; es gebe Christen, die glaubten, man müsse den Frieden predigen, wo um unsrer Sünden willen Krieg und Vernichtung drohe, als ob nicht auch Christus Jerusalem und dem ganzen jüdischen Reich das Äußerste angedroht habe; er predige, daß der Zorn Gottes aufgebracht sei, aber er stachle nicht den menschlichen Zorn an; wohl aber mahne er, das Herz für die bevorstehenden Ereignisse stark zu machen[4].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 938; Corp. ref., Bd. 98, Nr. 1285.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 931.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 941.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 911.

Am selben Tage sah sich Oekolampad genötigt, auch nach der andern Seite hin ein ernstes Wort zu sprechen. Zur Beseitigung der Spannung zwischen Zürich und Bern auf der einen und den Fünf Orten auf der andern Seite waren Friedensartikel entworfen worden; der dritte bestimmte, daß die Fünf Orte bei ihren alten Gewohnheiten wie Messe usw. bleiben, dagegen gestatten sollten, daß jedermann die Bibel ungestraft lese und das biblische Evangelium verkünde. Diesen Artikel wollten die Fünf Orte nicht annehmen; so wurde er auf der Tagsatzung vom 10. August 1531 dahin erläutert, daß, „ob jemans anders oder wyters, dann der buochstab sölichs Alts und Nüws Testaments vermag und uszwyst, läse oder redte, sy denselbigen wol strafen söllent und mögent nach irem gefallen"; auf der Tagsatzung vom 22. August sollten die Orte antworten, ob sie die Artikel mit diesem Zusatz annehmen wollten. Doch Zürich beschloß Ablehnung. Damit schien der Krieg in unmittelbare Nähe gerückt. Darum schrieb der Basler Rat sofort nach dem Eintreffen der Nachricht — es war am 18. August um 11 Uhr mittags — an Zürich, man habe den Beschluß mit wahrem Schrecken vernommen; es möchte doch den Zusatz annehmen; man vertraue dem barmherzigen Gott, daß es zu viel Gutem diene, wenn dieser Handel jetzt ausgetragen, und daß das Gotteswort in den Fünf Orten nicht ohne Furcht gelesen werde. Aber nicht nur der Basler Rat schrieb an den Zürcher Rat, sondern unverzüglich wandte sich auch Oekolampad an Zwingli: er höre, daß die Zürcher an der kommenden Tagsatzung einen abschlägigen Bescheid zu geben im Sinne hätten; diesen Entschluß wolle er nicht billigen, aber auch nicht mißbilligen; aber das möchte er nicht, daß er von Zwingli oder einem andern Pfarrer ausgehe, damit, wenn ein Unglück geschehe, es nicht dem „sanctum ministerium" zur Last gelegt werde; er fürchte nämlich, es seien solche vorhanden, die jeden beliebigen Eifer für eine Tugend ausgeben möchten und behaupteten, sie seien von ihnen, den Theologen, zu solchem Eifer aufgerufen worden; ja, sie riefen zu Eifer auf; aber der Eifer jener Leute sei kaum ein Eifer des Heiligen Geistes, sondern ein Eifer dieser Welt; man solle nichts überstürzen; „maturat fatalis hora et tremenda hostibus Dei; vides, quid velim; evangelii curam habeamus[1]!"

Am 27. September schrieb Oekolampad an Ambrosius Blarer: der französische Gesandte und die Genossen des Christlichen Burgrechts gäben sich die größte Mühe, die Zürcher und Berner mit den Fünförtigen zu versöhnen; er wisse aber nicht, ob es gelinge; auf beiden Seiten hätten sie stahlharte Stirnen; allerdings verträten die Evangelischen die bessere Sache[2].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 910; Corp. ref., Bd. 96, Nr. 751; vgl. dazu Corp. ref., Bd. 98, S. 578 u. 653.

[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 937.

So brach der Krieg aus und führte am 11. Oktober zur Niederlage bei Kappel. Am 13. Oktober eilten Basler Truppen unter Johann Rudolf Frey den bedrängten Glaubensbrüdern zu Hilfe; als Feldprediger begleitete sie der Diakon von St. Alban, Hieronymus Bothanus. Am 15. Oktober predigte Oekolampad über Mk. 14, 44ff. und führte u. a. aus: es sei erlaubt „pro tuenda fide christiana" Krieg zu führen; die Fünförtigen hätten die schlimmsten Praktiken angewandt, um das Evangelium auszurotten; er könne sie nicht mehr „Eidgenossen" nennen; man solle für die Glaubensgenossen beten, aber auch für die Feinde, daß Gott ihnen ein anderes Herz gebe, daß sie mehr an das Vaterland dächten; wenn uns die Obrigkeit das Schwert in die Hand gebe, so hätten wir es zu führen; der Satan betrüge etwelche durch einen gewissen Heiligkeitsdünkel; wenn die Obrigkeit nichts unternehme, so heiße es sofort: „quid magistratus fecit; cur nobis non auxilio est[1]?" Nach dem Berichte des Anselmus Ephorinus an Erasmus befand sich Oekolampad bei dieser Predigt in furchtbarer Erregung: er habe mehr geheult als gepredigt und zu öffentlichen Bittgottesdiensten und zu Fasttagen aufgerufen[2]. Auch am 22. Oktober kam Oekolampad auf den Krieg zu sprechen: wenn man frage: „wo stot das in der gschrifft, das man kriegen soll oder zů tod schlagen?", so antworte er: in der Schrift sei befohlen, Witwen und Waisen zu beschützen; man solle ein Unservater für die Mitbürger, die im Felde gegen die Fünfortigen stünden, beten[3]. Am gleichen Tage schüttet er seinem Freunde Capito das Herz aus: man dürfe nicht mehr über die Türken schimpfen; die Fünförtigen hätten noch ärger gehaust; auch die Straßburger Kirche möge „ardentissimis precibus" beten, daß Gott dem Unheil ein Ende setze[4].

Zwei Tage darauf folgte der zweite Schlag, die Niederlage am Gubel. Unter den achthundert Toten befand sich der Basler Feldprediger Hieronymus Bothanus. Wiederum wendet sich Oekolampad in seiner Erschütterung an die Straßburger[5], und wiederum sieht er sich genötigt, in der Predigt den unternommenen Krieg zu rechtfertigen[6].

Eine zusammenfassende Beurteilung der ganzen Katastrophe legt er schließlich in einem Schreiben nieder, das er am 8. November an die beiden Ulmer Prediger Martin Frecht und Konrad Sam richtet: Woran das Volk Anstoß nehme — Frecht hatte von „malae calumniae", die gegen Zwingli erhoben würden, geschrieben[7] —, das kümmere ihn persönlich wenig; denn er kenne die „fides" jener Männer — gemeint sind Zwingli, Abt

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 942.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 943.
[3] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 944.
[4] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 945.
[5] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 946.
[6] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 947.
[7] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 948.

Wolfgang Joner, Komtur Konrad Schmid und andere Gefallene — „erga Deum hominesque“; aber es betrübe ihn, daß die Verteidigung so wenig Gehör finde, während für die Verleumdung die Ohren offen seien. Der Tod der Brüder sei, wenn man der Sache auf den Grund gehe, nicht „inhonestabilis“; in der Eidgenossenschaft sei es nichts Neues, daß auch die „primi sacerdotes“ bewaffnet auszögen. Nun sei aber Zwingli nicht als „dux militiae“, sondern als „civis bonus et pastor optimus“ ausgezogen; und zwar habe ihn der Rat geradezu zum Mitgehen gedrängt, um so mehr, als er auch in der Kriegskunst „non mediocriter edoctus“ gewesen sei. Wenn Zwingli sodann weiter vorgeworfen werde, daß er die Annahme der Friedensbedingungen von der Kanzel aus widerraten habe, so seien die Feinde ja ins Zürcher Gebiet eingedrungen, bevor die Kriegserklärung auch nur habe gelesen werden können. Allerdings habe er, Oekolampad, als er gehört habe, daß Zwingli allzu hitzig die Obrigkeit mahne, Witwen und Waisen zu schützen und die christlichen Brüder nicht preiszugeben, ihn wieder und wieder gemahnt, sich nicht in „negocia parum evangelica“ einzumischen; doch habe er zur Antwort erhalten, er kenne jene Leute zu wenig; er, Zwingli, sehe das Schwert; er werde handeln, wie es Pflicht eines treuen Wächters sei, und tue nichts Unüberlegtes; das seien die letzten Worte gewesen, die er an ihn, Oekolampad, geschrieben habe. Vielleicht sei dieser Eifer etwas zu ungestüm gewesen; aber warum wendeten sich die Kritiker nicht auch gegen diejenigen, die die wutentbrannten Fürsten gegen die aufständischen Bauern gehetzt hätten — Oekolampad zielt natürlich auf Luther —? Zwingli habe nie geglaubt, daß es zum kriegerischen Zusammenstoß komme; und wenn er sich geirrt habe, so könne er, Oekolampad, obschon er ihm keineswegs zugestimmt habe, ihn doch nicht für einen schlechten Menschen halten. Wir sollten vielmehr aus der Niederlage neu lernen, daß das Gericht beim Hause Gottes anfange, und daß wir nicht auf einen fleischernen Arm unser Vertrauen setzen sollten. Es sei eine törichte Rede, Zwingli habe mit dem Schwert das Evangelium ausbreiten wollen; die Gewalttätigkeit der Feinde sei unerträglich gewesen; wenn Zwingli mit den Seinen sich ihr nicht entgegengeworfen hätte, dann wären wir alle verloren; es handle sich um Sein oder Nichtsein aller evangelischen Staatswesen[1].

9

Unmittelbar nachdem Oekolampad diesen Brief vollendet hatte, warf ihn ein Geschwür am Kreuzbein aufs Krankenlager[2], und in kurzen zwei Wochen reifte er dem Tode entgegen.

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 953.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 955.

Am 21. November nahm er, wie es scheint, mit seinen Hausgenossen das heilige Nachtmahl und hatte die Absicht, es am folgenden Tage noch einmal mit seinen Amtsbrüdern zusammen zu feiern. Dazu bot sich allerdings die Gelegenheit nicht mehr. Doch konnte er noch das Wort an sie richten und ihnen mit eindrücklichem Ernst die Verantwortung für die Basler Kirche auf die Seele legen: ihr Licht möge so leuchten, daß in ihnen Gott der Vater verherrlicht werde; mit Worten verkündige man die „pietas" vergebens; es bedürfe der „veritas et lux vitae" und des himmlischen Geistes, um den Satan zu stürzen und die Welt für Christus zu gewinnen. Als einer der Umstehenden fragte, ob ihn nicht das Licht blende, sagte er, auf seine Brust deutend: „abunde lucis est." Dann betete er noch den einundfünfzigsten Psalm und fügte hinzu: „salva me, Christe Jesu!" Damit verschied er. Es war in der Morgenfrühe des 23. November 1531[1].

Kurz darauf schrieb Martin Butzer an Ambrosius Blarer: mit Recht beweine er den Heimgang Oekolampads; „vere enim maiorem eo theologum non habuimus"[2].

---

[1] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 958, 967 u. 968.
[2] Oek.-Br., Bd. 2, Nr. 958.

Verzeichnis der Personen- und Ortsnamen

Verzeichnis der wichtigsten „loci communes theologici“.[1]

[1] Zur Auffindung der wesentlichen Stücke von Oek.s theologischem Werk ist die Mitberücksichtigung des Inhaltsverzeichnisses unerläßlich.